Exeg. 248 hc

Delitzsch, Fr.

EINLEITUNG UND COMMENTAR

ZUR

GENESIS.

DAS HOHELIED,

untersucht und ausgelegt

von

Franz Delitzsch.

gr. 8. geh. 1851. 1 Thlr. 2 Ngr.

Inhalt: Die Einheit und Integrität des Hohenliedes. — Die Stellung desselben inmitten der alttestamentl. Literatur. — Innere Berechtigungsgründe zur Voraussetzung des salomonischen Ursprungs des Hohenliedes. — Die Sprachform desselben. — Die zeitgeschichtliche Auffassung Ewalds. — Die zeitgeschichtliche Auffassung Hofmanns. — Die synagogal-kirchliche allegorische Auffassung. — Die dramat. Kunstform des Hohenliedes. — Uebersetzung und Erläuterung desselben. — Sein ethischer Charakter. — Sein idealer Charakter. — Die Idee des Hohenliedes. — Das Mysterium desselben.

Leipzig.

Dörffling u. Franke.

DIE

GENESIS

AUSGELEGT

VON

FRANZ DELITZSCH,

Dr. der Philosophie und der Theologie, ord. Professor der letzteren an der Universität Erlangen, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften zu München, der asiatischen Gesellschaft zu Paris, der deutschen morgenländischen und der historisch-theologischen.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1852.

345. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

AN HOFMANN UND BAUMGARTEN.

Dass ich den Eingang dieses Buches, ihr theuren Freunde und Fachgenossen, gerade mit euren Namen schmücke, ist innere Nothwendigkeit nicht minder als freie Wahl. Mit Freuden vollzieht die Liebe was die Dankbarkeit gebietet. Denn ihr werdet bald durchschauen, wie viel ich aus „Weissagung und Erfüllung“ und dem „Theologischen Commentar zum Pentateuch“ an tieferer Erkenntniss der Aufgabe der alttestamentlichen Exegese gewonnen. Ein unfreies Abhängigkeitsverhältniss besteht zwischen mir und euch nicht, aber ein gemeinsames Streben, gewisse Ideen und Ideale die mir an euren Arbeiten zuerst entgegengetreten sind in Wirklichkeit umzusetzen und dadurch einer neuen Zukunft der kirchlichen Wissenschaft vorzuarbeiten. Bei grosser Verschiedenheit der Ansicht über Einzelnes und zum Theil nicht Unwesentliches verbindet uns eine Einheit des Grundes, welche ich wenn es nicht wie Selbstlob aussähe dem Safte des Frühlings vergleichen möchte.

Du erinnerst dich noch, mein lieber Baumgarten, wie ich im September 1844, als du dich bei deinem im Schönburgischen angestellten Freunde und Landsmann Scharfenberg aufhieltst, nach dem mir doppelt werthen Pfarrhause eilte und nächtlicher

Weile ankommend dich bei der Abendandacht über Scriver's Seelenschatz fand. Nach kurzer Begrüssung hatte ich dich, den in sich Gekehrten, sichtlich Niedergedrückten und mehr zum Schweigen als zum Reden Aufgelegten, in das Gespräch über dein und Hofmann's Werk und die hundert in mir dadurch angeregten Fragen und Bedenken hineingerissen. Es waren schöne Tage wechselseitig erfrischenden und erbauenden Austausches über das prophetisch-apostolische Gotteswort, welche dieses nächtliche Gespräch eröffnete. Meine im Frühjahr 1845 erschienene Schrift über die biblisch-prophetische Theologie seit Crusius zeigte freilich wie unausgeglichen damals gar manches unter uns Streitige blieb. Aber der lenzliche Geist, der aus deinem Commentar mich angeweht hatte, durchdrang mich, den exegetischen Scholastiker, seit jenem persönlichen Verkehr noch tiefer. Du schriebst mir zwar später einmal: „Ach wie ist es doch möglich, dass dir die Tage unseres Zusammenseins so lieb und unvergesslich sein können! Mir ein rechter Beweis dass ich nicht mir selber angehöre, sondern dem Herrn, denn ich war in jenen Tagen so grenzenlos, so unaussprechlich elend!" — aber ich weiss am besten, von welchem geistlich befreienden und belebenden Einfluss die damalige Bekanntschaft mit dir auf mein weiteres wissenschaftliches Streben geworden ist.

Meine eben erwähnte Schrift hatte auch dein Werk über Weissagung und Erfüllung, mein lieber Hofmann, einer gestrengen Kritik unterzogen und da sogar manche dir fremde Hintergedanken zwischen den Zeilen gelesen, aber gerade dieses freie und freimüthige Eingehen auf deine Arbeit gewann mir deine Liebe. „Eine herzliche Erquickung — schriebst du an mich im August 1845 — war mir die Wahrnehmung so inniger, ungefälschter, rückhaltloser Liebe zu dem prophetischen Worte Gottes und den Thaten seines Heils. Gelobt sei der da ist das A und das O, der Erste und der Letzte! Denn dieser Liebe verdanke ich auch

diese wohlthuende parteilose Theilnahme an meiner Bestrebung. Nicht als hätte ich so sehr nach Lob verlangt, auch nicht als hätte ich an dem irre werden können was nun auch eines Andern Beistimmung für sich hat — ich habe ebensosehr mich von der Wahrheit wo ich sie erkannte strafen lassen. Denn das wolle der Herr in Gnaden verhüten, dass ich der Folgerichtigkeit des Ganzen zu Liebe die Wahrheit im Einzelnen verläugnen sollte!" Welche Thatbeweise dieser selbstlosen Wahrheitsliebe und unserer daraus hervorgegangenen Freundschaft hast du mir seitdem gegeben! Daran dass ich in Rostock dein Nachfolger wurde und nun an deiner Seite in Erlangen wirke, hat ja diese Freundschaft in der Wahrheit einen nicht geringen Antheil.

So nehmet denn diese geringe Gabe als ein öffentliches Zeugniss der Dankbarkeit die ich euch schulde und der Gemeinsamkeit des in Gott ebenso freien als gebundenen Strebens, welches uns auf dem unerschütterlichen Grunde unseres guten lutherischen Bekenntnisses verbindet!

Ich würde kaum gewagt haben, nach deinem Theologischen Commentar zum Pentateuch, mein lieber Baumgarten, mit einem neuen Commentar zur Genesis hervorzutreten, wenn ich dieses unerschöpfliche Buch nicht von manchen neuen Seiten theologisch beleuchten zu können gehofft hätte und wenn nicht alle die Wissenschaften, welche zu seiner Auslegung beisteuern, namentlich die Völker- und Religionsgeschichte, in fast täglichem Fortschritt begriffen wären und deshalb eine Menge neuen einzuscheuernden Stoffes darböten. Auch ist mein Urtheil über die Entstehungsweise des Pentateuchs und insbesondere der Genesis von dem deinigen verschieden und es lag mir am Herzen, meine kritische Ueberzeugung, die unsern lieben Kurtz, den scharfsinnigen Gegner der Ergänzungshypothese, nicht wenig überraschen und unsern lieben Caspari, den so zu sagen Conservativsten unseres Kreises, sogar erschrecken wird, einmal exege-

tisch durchzuführen und sich bewähren zu lassen. Es ist freilich misslich, dass ich meine Ansicht von der Zusammensetzung der Genesis preisgeben muss, ohne zugleich meine Untersuchungen über die Entstehungsweise des gesammten Pentateuchs und der alttestamentlichen Geschichtswerke überhaupt zu veröffentlichen, und fast möchte ich wünschen, dass man sich mit den etwaigen Angriffen auf das kritische Element meines Commentars bis dahin gedulde und einstweilen mit dem Eindrucke sich begnüge, dass die grösste Ehrfurcht vor dem so göttlichen als menschlichen Buche mit der Ansicht von mehreren daran thätig gewesenen Händen wohl vereinbar sei. Wundern wirst du dich, dass die Geschichte Josephs so kurz abgethan ist. Es hat dies nicht blos darin seinen Grund, dass mein Commentar aus meinen Erlanger Vorlesungen über die Genesis im Winterhalbjahr 1850—51 entstanden ist und dass man ihm also wie den meisten Vorlesungen das zu Ende eilende Semester abmerkt, sondern auch darin, dass ich nach deinem Commentar am allerwenigsten in diesem von dir so vortrefflich behandelten Abschnitte etwas Neues darbieten zu können mir zutraute.

Mitten in den Druck meines Commentars fiel das Erscheinen des ersten Bandes deines Werkes über den Schriftbeweis, liebster Hofmann. Da du mir einen Theil dieses Werkes schon handschriftlich mitgetheilt hattest, so bedurfte es in Betreff mancher für die Genesis wichtiger Gegenstände, die du dort behandelst, wie die Gottesnamen, den Engel Jehova's, die Cherubim, nur der nachträglichen Verweisung auf das nun Erschienene. Auch sonst waren deine Ansichten mir grossentheils nicht verborgen, weil es nicht deine Sitte ist, mit den Ergebnissen deiner Forschung geheim zu thun und sie vor ihrer Veröffentlichung dem Lichte der Prüfung zu entziehen. Mein Commentar trägt deshalb, für uns beide am meisten erkennbar, mannigfache Spuren unseres wissenschaftlichen Verkehres an sich. Das Ver-

hältniss deines Schriftbeweises zu Weissagung und Erfüllung ist ja auch ähnlich dem Verhältnisse meines Commentars zu meiner Biblisch-prophetischen Theologie, obwohl die Zwecke beider Schriftenpaare in sich und unter einander sehr verschieden sind und es mir nicht einfällt, meine beiden Arbeiten deinen beiden originellen bahnbrechenden Werken an die Seite stellen zu wollen. Wir haben beide unsere früher ausgesprochenen Ueberzeugungen einer erneuten Prüfung unterzogen und in Folge davon sind wir einander bedeutend näher gerückt. Denn, um nur zwei Beispiele anzuführen, gegen die jetzige Fassung deiner Anschauungen vom Geiste Gottes und des Menschen gilt nun nicht mehr meine frühere Polemik, und in meiner Auffassung des Engels Jehova's habe ich deinen in beiden Werken erhobenen gewichtigen Einwänden, namentlich den neutestamentlichen, weichen müssen.

Unter den Namen derer, die mich bei Ausarbeitung meines Buchs durch mancherlei Belehrungen aus den verschiedensten Gebieten unterstützt, werdet ihr manche euch liebe Freunde finden. Ihr werdet z. B. S. 81 nicht lesen können, ohne einer Rectoratsrede unseres Freundes Röper, des ausgezeichneten Botanikers, zu gedenken, welche er neulich unter dem Titel „Der Friede in der Natur kein Friede in Christo" bei einer festlichen Gelegenheit dem Drucke übergeben hat. Auch manchen andern in Natur- und Alterthumswissenschaft berühmten Namen befreundeter Forscher werdet ihr wie in einem Sprechsaale begegnen Die mitgetheilten gehaltvollen Bemerkungen des sel. Drechsler sind sämmtlich aus dessen handschriftlichem Nachlass.

Dass ihr euch an den hier und da gegen euch erhobenen Widerspruch nicht stosset, brauch' ich nicht zu erbitten; ich weiss, dass es euch um nichts zu thun ist als dass die Wahrheit zu Tage komme und Recht behalte. Nehmt ihr aber, wie ich nicht zweifele, mancherlei Mängel und Ungleichartigkeiten

an meiner Arbeit wahr, so erinnert euch, unter welchen kirchlichen Wehen und Wirren, die uns in Mitleidenheit und Mitthätigkeit ziehen mussten, sie entstanden ist. Wäre der Grund dazu nicht schon seit lange in friedlicherer Vergangenheit gelegt worden — in der Gegenwart, in welcher eine kirchliche Lebensfrage die andere drängt, wäre sie schwerlich entstanden.

Der Herr erhalte uns bei dem guten Bekenntniss und der keuschen Praxis unserer Kirche und mache uns zu guten mit dem Glaubensschatze der Väter wuchernden Wechslern. Seiner Schmelze befehlen wir alle unsere Arbeit. Das Gold ist sein und die Schlacken sind unser. Er vergebe jeden Fehlschritt und helfe jedem Fortschritt zum Siege. Der Kirche Jesu Christi wartet noch eine diesseitige Zukunft vertiefterer Erkenntniss, offenbarerer Einheit, herrlicherer Selbstdarstellung. Gelobt sei der da ist das A und das O, der Erste und der Letzte!

Erlangen den 1. Februar 1852.

F. Delitzsch.

Einleitung und Commentar

zur

Genesis.

Recte dixit Hieronymus: „Unusquisque offert ad tabernaculum Domini quod potest, alius aurum, argentum, gemmas, alius pelles aut pilos caprarum. Omnibus enim his opus habet Dominus, et placet voluntas aequaliter eorum qui inaequaliter offerunt." Quare et hos pilos exiguos caprarum mearum edi permitto in offertorium et sacrificium Dei.

Lutherus (Praef. ad Genesin).

Einleitung.

Das Buch, an dessen Auslegung wir gehen, ist überaus wichtig 1) wegen seiner grundleglichen Bedeutung. Die Genesis ist die Voraussetzung der Thora, die Thora ist die Voraussetzung des A. T., das A. T. ist die Voraussetzung der Religion der Erlösung, die Erlösung ist die Voraussetzung der gegenwärtigen Welt und ihrer Geschichte — auf den Säulen dieses Buches ruht sonach das in die Ewigkeit hineinragende Gebäude unseres Heiles. Was im N. T. die vier Evangelien sind, das sind im A. T. die fünf Bücher der Thora. Die Parallele geht tief. Denn das Matthäus-Evangelium beginnt wirklich mit Anschluss an die alttestamentliche Genesis *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* und das Johannes-Evangelium hat mit keinem alttestamentlichen Buche so nahe Verwandtschaft wie mit dem Deuteronomium. Aber nicht blos Anfang und Anfang, auch Anfang und Ende des alt- und neutestamentlichen Kanon schliessen sich zusammen. Genesis und Apokalypsis, das A und O der kanonischen Schrift, laufen kreislinig in einander. Der Schöpfung des gegenwärtigen Himmels und der gegenwärtigen Erde auf den ersten Blättern der Genesis entspricht die Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde auf den letzten Blättern der Apokalypse; der ersten Schöpfung, welche den ersten Adam zum Ziele hat, die neue Schöpfung, welche vom zweiten Adam ihren Anfang nimmt. So bildet die heilige Schrift ein gerundetes geschlossenes Ganzes, zum Beweise, dass nicht blos dieses oder jenes Buch, sondern auch der Kanon ein Werk des heiligen Geistes ist. Er ist das *principium architectonizans* desselben gewesen. Die Genesis und überhaupt die Thora mit der

σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ist die heilige Wurzel, die Apokalypse der in den αἰὼν μέλλων hineinragende Wipfel.

Die Genesis ist ferner ein überaus wichtiges Buch 2) wegen ihres reichen Inhalts. Was von der gesammten Thora gilt, dass sie ein unerschöpftes Meer des Wissens ist, eine Fundgrube noch ungehobener Erkenntnissschätze, eine Lade voll unentfalteter Kleinodien und Mysterien (weshalb der Herr Matth. 5, 18. sagt, dass, ehe Himmel und Erde vergehen, jedes ἰῶτα und jede κεραία derselben ihrer Erfüllung warten), das gilt insbesondere von der Genesis. *Nihil pulcrius Genesi, nihil utilius,* pflegte Luther mit Bezug auf ihren Inhaltsreichthum zu sagen. Zwar hat sich die kirchliche Auslegung von jeher diesem Buche vor den anderen Büchern der Thora mit besonderer Liebe zugewendet, aber ein unabsehbarer Weg liegt noch vor ihr bis zum vollkommenen Verständnisse. Die Verständniss- und Bewahrheitungsmittel dieses Buches liegen nicht allein in den Tiefen des Geistes, in welche die Kirche nur allmälig hinabsteigt, sondern auch in den Tiefen der Erde, in welche die in diesem Buche beschriebene Urwelt hinabgesunken ist, und nicht blos die ägyptischen Tempelwände und Grabkammern, sondern auch die Sitten der Tungusen und Delawaren, nicht blos der Schutt der babylonischen Ruinen und die von der Erde verschlungenen Denkmale Altassyriens, sondern auch die Höhen des Himâlaja und die Tiefen des todten Meeres helfen zur Auslegung dieses einzigartigen Buches. Sein geschichtlicher Inhalt erstreckt sich über einen Zeitraum von über 2300 Jahren. Wenn wir die gesammte Geschichte in die zwei grossen Hälften einer Geschichte der Urwelt und einer Geschichte der Mitwelt spalten, durchschnitten vom Beginne der Sünde und des sich in Vollzug setzenden Erlösungsrathschlusses, so umfasst die Genesis die vollständige Geschichte der Urwelt (c. 1—3) und verfolgt die Geschichte der Mitwelt durch drei Perioden, deren erste vom Sündenfall bis zur Sündfluth reicht (c. 4—8, 14.), die zweite vom Bunde mit Noah bis zur Ausbreitung des Menschengeschlechts in Völkern und Sprachen (8, 15.—c. 11), die dritte von der Erwählung Abrahams bis zur Niederlassung der Familie Jakobs in Aegypten (c. 12—50). Diese drei Perioden sind die drei ersten Stadien

der Heilsgeschichte, zu welcher durch göttliche Barmherzigkeit die Welt- und Völkergeschichte gestaltet wird. Eben diese welt- und völkergeschichtliche Grundlegung der Heilsgeschichte giebt der Genesis einen innerhalb der kanonischen Literatur des A. T. unvergleichlichen Reichthum des Inhalts. Aber bietet sie uns wirklich Geschichte und nicht vielmehr Mythus, der, wie Plutarch in seinem Buche über Isis und Osiris sagt, nur ein Abglanz der Wahrheit ist, wie der Regenbogen ein Abbild der Sonne auf der Wolke? Wir entscheiden hier darüber noch nicht, aber die Genesis ist auch 3) ein überaus wichtiges Buch wegen ihres hohen Alters im Verhältniss zu den Literaturen der Völker, und schon dies lässt uns Vertrauen zu ihr fassen. Die Veda's in ihrer jetzigen Form sind nicht früher als frühestens im 14. Jahrhundert v. Chr. entstanden; Colebroke wollte sie nach einer verfehlten astronomischen Berechnung in das vierte Jahrtausend v. Chr. versetzen, jetzt ist anerkannt, dass sie zwar nicht nach dem 7. Jahrhundert v. Chr. verfasst sind (nämlich der Rig-Veda mit den aus ihm geschöpften und gestalteten), dass aber auch nicht gar viele Jahrhunderte zurückzugehen ist. Von den Zendbüchern gehören nach Spiegel's Untersuchung die in der jüngeren Sprache geschriebenen ungefähr der Zeit gegen Alexander den Grossen hin an, die in der älteren reichen nicht bis Cyrus hinauf; von Zoroaster selbst ist keins dieser Bücher. Der Schuking Kungfutse's ist aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.; die Frage, ob er ältere Bestandtheile enthalte, ist, wie mir Gützlaff sagte, noch gänzlich unerledigt. Nur einige ägyptische Papyrus können sich mit der Thora an Alter messen, doch sind es, verglichen mit dieser, nur annalistische Bruchstücke national beschränkten Inhalts. Die Thora ist ein vielgegliedertes, einheitliches, weltumfassendes Geschichtswerk aus dem 16. Jahrhundert vor Christus, in welches nur wenige der ältesten Papyrusrollen in den ägyptischen Sammlungen zu London, Turin, Leyden und Berlin hinaufreichen.

Indess haben die ältesten Papyrus vor der Thora das voraus, dass sie Autographe der uralten Zeit sind von der sie handeln, während das Autograph der Thora, welches in der Bundeslade niedergelegt war, zugleich mit dieser unwiederbringlich verloren

ist. Die ältesten Handschriften, in welchen die Thora nach Europa herübergekommen ist, überragen an Alter nicht das 10. Jahrhundert n. Chr. Und sind wir denn überhaupt berechtigt, die Abfassung der Thora mit Einschluss der Genesis in die mosaische Zeit zu setzen und so den auf viel jüngere Zeiten lautenden Ergebnissen der neueren Kritik zu trotzen?

Darauf ist zu antworten, dass sowohl die Authentie und Integrität des Textes der Thora als das hohe Alter ihrer Abfassungszeit Bürgschaften, wie kein Denkmal der ägyptischen Buchliteratur, für sich aufzuweisen haben. Das jüdische Volk selbst mit seiner ganzen nachmosaischen Geschichte und Literatur ist der lebendige, unvergängliche und untrügliche Papyrus, auf welchem wie mit göttlichem Finger der Text der Thora geschrieben steht. Die nachmosaische Geschichte setzt das sinaitische Gesetz und zwar als schriftlich gewordenes für sich voraus. Die nachmosaische Literatur, die älteste wie die jüngste, legt für die Priorität der Thora in der uns vorliegenden pentateuchischen Gestalt ein vielstimmiges Zeugniss ab. Diese beiden Sätze halten wir mit unbegrenzter Zuversicht allen den vielgestaltigen Hypothesen entgegen, welche die Abfassung der Thora mehr oder weniger tief in die nachmosaische Zeit herabsetzen.

Wir betrachten 1) die Thora und die nachmosaische Geschichte. Dass das Sinaigebirge der Ort ist, wo Israel unter majestätischen Kundgebungen Jehova's das Gesetz empfing und in geheiligter Volksgestalt die Gemeinde Jehova's ward, dafür ist ein älteres und bestätigenderes Zeugniss kaum denkbar, als das des Siegesgesanges Debora's: „Berge schwankten vor Jehova her, jener Sinai vor Jehova dem Gotte Israels" Richt. 5, 5., ein Zeugniss, welches der Verstärkung durch Ps. 68, 18. und dadurch, dass Elia sich mit seinem tiefen Gram über den Abfall seines Volkes nach dem Berge Horeb flüchtet 1 Kön. 19, 18., gar nicht bedarf. Indess geschieht des Sinai in der nachmosaischen Zeit verhältnissmässig selten Erwähnung, er tritt zurück vor dem Berge Zion, welcher das Heiligthum Jehova's mit den Tafeln und dem Buche des Gesetzes trägt und deshalb die lebendige heimische Fortsetzung des Sinai ist. סיני בקדש, sagt Ps. 68, 18.: das Heiligthum des Zion hat den Sinai in sich, er

ist in ihm gleichsam aus der Wüste unter Aller Augen gerückt. Wie aber der Zion den Sinai, so setzt Israels ganze nachmosaische Geschichte die sinaitische Gesetzgebung für sich voraus. Betrachten wir die nachmosaische Geschichte nach ihrer Lichtseite, wie Israel inmitten der heidnischen Welt als eine lautpredigende Schöpfung des Einen absoluten persönlichen Gottes, des Herrn des Weltalls und des Bildners seiner Geschichte, dasteht, oder betrachten wir sie nach ihrer Nachtseite, wie Israel, ausgenommen nur einige Zeitabschnitte (die Zeit Davids und die erste Salomo's, wo Samuels Einfluss noch nachwirkte), immer und immer wieder dem Heidenthum seiner Umgebung anheimfällt — beide Seiten seiner Geschichte fordern das Vorhandensein des sinaitischen Gesetzes: die Lichtseite, indem das geheiligte Volksthum Israels mit seinem Cultus, seinen Institutionen, in denen „die Elemente des Politischen und Religiösen, des Monarchischen und Demokratischen, des Geistigen und Natürlichen, des Historischen und Ethischen unvergleichlich gemischt sind", mit seinem unerschütterlichen davidischen Königthum und seinem auf Felsengrunde stehenden Prophetenthum so wie mit allen Geistesfrüchten seiner Literatur auf die wurzelhafte Einheit einer Grundlage zurückweist; die Nachtseite, indem Israel nach seinem natürlichen Volkscharakter immerfort zum Heidenthum neigt und doch nie im Heidenthum untergeht, ein Beweis dafür, dass eine übernatürliche Macht von unüberwindlicher Energie den wahren Lebensgrund dieses Volkes bildet. Was für eine andere Macht sollte dies sein, als die Macht der Thora, deren göttliche Schrift wie ein unverlöschliches Menetekelupharsin im Innern des Volkes immer wieder hindurchbricht und deren Dasein, wenn sie auch fast keine Bekenner hat, doch immer sich dadurch bekundet, dass Israel an den Fluchgeschicken, denen es verfällt, die tödtende Macht ihres Buchstabens erfährt? Wir sehen aus diesem steten Kampfe, in welchem sich die Natürlichkeit Israels mit dem Jehovathum befindet, dass dieses in Israel schon uralters ein objectives Dasein hatte, schon von der Richterzeit ab, denn der Wechsel von Strafgerichten und Errettungen, welchen das Buch der Richter beschreibt, hat in Israels wechselnder Stellung zum Gesetze Mose's seinen Grund Richt. 3, 4.

Wir sehen ferner, dass das Gesetz Israels nicht, wie anderes menschliches oder natürliches Recht, aus der Quelle des Volksgeistes Israels abgeleitet werden kann, sondern dass es eine mitten in das Naturleben Israels verpflanzte göttliche Bezeugung und Stiftung ist. Wir sehen ferner, dass das Gesetz, um der Launenhaftigkeit des zum Heidenthum abschüssigen Volkscharakters Israels entnommen zu werden, schriftlich werden musste. Das Deuteronomium selbst begründet so die schriftliche Aufzeichnung der Thora 32, 27.: „Denn ich kenne deine Widerspenstigkeit und deinen harten Nacken“ etc. Weil Israels Volkscharakter nicht *πνεῦμα* ist, muss das Gesetz von Anfang an *γράμμα* werden; es muss dem natürlichen Wesen des Volkes in unantastbarer, bis in's Einzelne bestimmter Objectivität gegenübertreten. Wie ganz anders veranlasst ist die erste Aufzeichnung des Rechts bei anderen Völkern, wo das Recht den Volksgeist zur Quelle hat! Erst in den Jahren 303—302 entstand das römische Zwölftafelgesetz, welches nach Livius *fons omnis publici privatique juris* geworden ist und zwar auf die Forderung der Plebs, welche die schriftliche Festsetzung des Rechts zur Sicherung ihrer Rechtsgleichheit gegen die Willkür und Anmassung der Patricier verlangte. Hier sucht ein Stand des Volkes eine Garantie gegen den andern, dort sucht die Offenbarung Jehova's eine Garantie gegen die Natürlichkeit Israels.

Wie wenig die Thora sich als ein Erzeugniss des Volksgeistes Israels auf dem Wege natürlicher Entwickelung begreifen lässt, sieht man aus ihrer mangelhaften und oft gänzlich unterbrochenen Beobachtung in der vorexilischen Zeit. In der Geschichte der Passahfeier, welche Hiskia und später Josia anstellten, heisst es nicht etwa blos, dass seit Ahas und Manasse das Passah nicht feierlich begangen worden sei, sondern seit Salomo nicht, ja seit Samuel dem Propheten 2 Chr. 30, 26. 35, 18. In dem Buche Nehemia 8, 17. lesen wir die fast unglaubliche Bemerkung, dass von Josua dem Sohne Nun's an Israel das Laubenfest nicht gefeiert hatte, dass also ungefähr ein Jahrtausend hindurch eine der wichtigsten und ansprechendsten Institutionen des Gesetzes gänzlich vernachlässigt wurde. Ueberhaupt findet man in den historischen und prophetischen Büchern

des A. T. für die Beobachtung der meisten mosaischen Gebote in der vorexilischen Zeit, nicht einmal für das der Verlesung des Gesetzes am Laubenfeste nach jedem Sabbatjahr, eine ausdrückliche Bestätigung. Man darf freilich nicht zu viel aus diesem Stillschweigen schliessen, am wenigsten einen Zweifel am Vorhandensein der Thora in der vorexilischen Zeit daraus herleiten. Dass die Thora vorhanden war, das beweist in Zeiten wie die Usia-Jothams und Josia's das Eifern der Propheten gegen gesetzliche Werkheiligkeit; dass sie allgemein anerkannt war, zeigt sich daran, dass auch nicht ein Laut von Widerspruch gegen die Propheten sich vernehmen lässt, welche in Worten der Thora reden, auf die Thora zurückweisen, ihre Weissagungen fortführen und ihre Flüche drohen. Wenn daher 2 Kön. c. 22, 2 Chr. c. 14 im 18. Jahre Josia's der Hohepriester Hilkia das ס׳ התורה im Tempel auffindet und den glücklichen Fund dem königlichen Schreiber mit dem freudigen Ausruf anzeigt: ס׳ התורה מצאתי בבית ה׳, so scheint mir nichts ungerechter als die in mancherlei Modificationen gangbare Ansicht, dass die Thora oder ein Theil derselben zuerst damals an's Licht der Oeffentlichkeit getreten sei. Wie ist dies möglich, da, sobald das Buch verlesen wird, der König und der Hof über den herrschenden Abfall von dem darin verzeichneten Gesetze in die grösste Bestürzung gerathen und allen Zorn Gottes als eine Folge der Vernachlässigung dieses Gesetzes erkennen! Zu geschweigen, dass die Prophetin Hulda dem Könige einen friedlichen Tod vor dem hereinbrechenden Unglück verheisst, darum dass sein Herz erweicht worden ist über den Worten die er gehört hat.

So weist also die ganze nachmosaische Geschichte Israels auf die sinaitische Gesetzgebung und einen Codex derselben zurück. Die meisten neueren Kritiker freilich können dies nicht gelten lassen, weil sie durch ihre rationalistische Grundanschauung darauf angewiesen sind, die Mosaität der Thora zu läugnen. Sie stopfen der sie bezeugenden Geschichte den Mund oder verrenken ihr, wie Vatke, damit sie sich in die Hegel'sche Schablone füge, alle Glieder. Wer aber nur immer einen Blick gethan hat in das wundersame Weben göttlicher Nothwendigkeit

und menschlicher Freiheit, welches die Geschichte Israels gestaltet, der urtheilt anders. Die Thora ist das lebendige und energische Gotteswort, welches diese Geschichte trägt und mit schneidender Schwertesschärfe in ihre geistlichen und natürlichen Elemente zerlegt, das θεῖον, welches bauend und zerstörend allenthalben in das ἀνθρώπινον dieser Geschichte eingreift. Diese allgemeine Wahrnehmung beschlägt auch die Genesis. Ihr weissagender, verheissender Inhalt und die in ihr fixirten patriarchalischen Erinnerungen durchwalten und gestalten vielfach die nachmosaische Geschichte. Hengstenberg hat im 1. Bande seiner Authentie des Pentateuchs sehr gut nachgewiesen, wie die eigenmächtigen gottesdienstlichen Neuerungen Jerobeams I. sämmtlich die Thora und insbesondere auch die Genesis für sich voraussetzen. Am weitesten erstreckt sich die geschichtsgestaltende Macht des urgeschichtlichen Bestandtheils der Genesis. Die ersten Capitel der Genesis enthalten die Prämissen zu dem Werke der Erlösung, zu welchem jedes Atom der Welt und jeder Pulsschlag der Weltgeschichte in causaler Beziehung stehen.

Wenn aber die Thora schon von der mosaischen Zeit an als Schriftwerk vorhanden war, so erwarten wir deutliche Spuren ihres Vorhandenseins wie im Leben so in der Literatur Israels. Wir erwarten, dass die heiligen Schriftsteller der Folgezeit auf die Thora als mosaisches Schriftwerk zurückweisen und häufig in Ausdrücken reden, in denen die Thora wiederklingt. Wir betrachten demnach 2) die Thora und die nachmosaische Literatur. Die gesammte Geschichtschreibung vom Buche Josua ab setzt allenthalben, im Zusammenhange der Geschichte Josua's wie der Könige, die Thora Mose's als Buch voraus. Nun kann man zwar so unverschämt sein, diese Rückbeziehungen auf ס' תורת משה, da wo der Geschichtschreiber erzählt und nicht reflectirt, als anachronistische Verbrämungen der alten Geschichte anzusehen; man kann, obgleich das Buch Josua erzählt, dass Josua das Deuteronomium Mose's auf Steine des Berges Ebal geschrieben habe, diesem geschichtlichen Zeugniss trotzen und auf Grund falscher Auslegung von 2 Kön. c. 22. 2 Chr. c. 34 behaupten, an das Deuteronomium sei zu Josua's Zeit noch gar nicht zu denken gewesen, es sei erst unter

Manasse schriftlich und unter Josia öffentlich geworden. Aber auch abgesehen von der historischen Literatur wird diese Behauptung durch die ganze übrige nachmosaische Literatur als eine Lüge blossgestellt. Wie ist es möglich, dass das Deuteronomium erst unter Josia an's Licht getreten, da schon ein Jahrhundert früher die Prophetie vor anderen Büchern der Thora sich an das Deuteronomium anlehnt! Dass Amos und Hosea das Deuteronomium voraussetzen, hat Hengstenberg im zweiten Bande seiner Beiträge nachgewiesen. Jesaia beginnt seine Weissagungen mit den Worten: „Hört Himmel und horche, Erde“, die er aus dem Munde Mose's Dt. 32, 1. nimmt, denn Israels Zustand in der Zeit, wo er zu weissagen beginnt, entspricht der Nachtseite jenes alten zukunftgeschichtlichen Liedes. Der einmal angeschlagene Ton des Deuteronomiums klingt durch die ganze prophetische Rede fort: V. 2—4., welche Israels tiefen Abfall aussprechen, sind wie ein Mosaik aus Dt. 32 u. 31; V. 5—9. ruhen fast durchaus auf den Strafdrohungen in Lev. c. 26 u. Dt. c. 28; V. 10—14. enthalten den festen Sprachgebrauch der Opfer- und Festgesetze in Ex. bis Dt. und auch V. 15—31. hört man zahlreiche pentat., namentlich deuter. Stellen durch, alles auf Grund eines tief liegenden Geschichtszusammenhanges. Dasselbe gilt von der Rede Micha's c. 6. In den V. 13—16., welche das Seitenstück zu Jes. 1, 5—9. sind, wiederholt Micha summarisch die Strafdrohungen in Lev. 26 u. Dt. 28, und wie sehr die ganze Rede Micha's auf dem Pentateuch und insbesondere Deuteronomium ruht, zeigt 6, 8.; diese Stelle weist geradezu auf den Ausspruch Gottes Dt. 10, 2. zurück, selbst Maurer bemerkt, dass beide Stellen einander gleichen wie ein Ei dem andern. Da nun nicht erst Jeremia und Ezechiel, sondern schon Amos und Hosea, Jesaia und Micha in Worten des Deuteronomiums als eines heiligen Offenbarungsbuches reden, wie ist es da möglich, dass das Deuteronomium erst unter Manasse verfasst und unter Josia an's Licht getreten ist! Aber die Zeugnisse, welche die nachmosaische Literatur der Priorität der Thora giebt, reichen noch höher hinauf als die, welche die Weissagungsbücher uns darreichen. Betrachten wir diese Zeugnisse mit besonderer Richtung auf die Genesis, so finden wir Rückbeziehungen und Nach-

klänge derselben nicht blos bei Amos und Hosea, sondern überwiegend zahlreich schon in der Literatur der salomonischen Zeit. Die Chokma, welcher diese Zeit vor anderen sich hingab, ist dem Idealen im Geschichtlichen, dem Humanen im Israelitischen, dem Gemeinreligiösen im Jehovathum, dem Gemeinsittlichen im Gesetz zugewendet und geht deshalb mit Vorliebe auf die jenseits aller Volksthümer liegenden Anfänge der Welt und des Menschengeschlechts zurück. Aus dieser volksthümlichen gemeinmenschlichen Richtung der Chokma erklärt sich's, dass die Werke, die sie hervorgebracht hat, nämlich Mischle, Hoheslied und Iob sich mehr als alle anderen heil. Schriften an die Genesis und besonders an die urgeschichtlichen Abschnitte derselben anlehnen. Wir brauchen keine Belegstellen anzuführen, wie die Erwähnung Adams Iob. 31, 33. vgl. 6, 7. und der Mahanaim Hohesl. 7, 1., solche Stellen sind nur einzelne hervorstechende Punkte des allgemeinen secundären Verhältnisses, in welchem die Chokma der salomonischen Zeit zur Genesis steht. Gehen wir weiter in die Zeit Davids zurück, so bestätigt sich's auch hier, dass alle nachmosaische Literatur Israels die Thora zur Voraussetzung hat. Der Psalter giebt uns selbst in dem mottoartigen ersten Psalm zu verstehen, dass die Psalmenpoesie an den Wasserbächen der Thora erwachsen ist. Wie die sogenannten Naturpsalmen (Ps. 8. 104 u. a.) der Wiederhall der Schöpfungsgeschichte der Genesis sind, so ist das ganze Fünfbuch des Psalters die Antwort der Gemeinde auf das Wort Jehova's im Fünfbuch der Thora. Wir können noch weiter bis in die Richterzeit zurückgehen. In dem eingestandenermassen dieser angehörigen Siegesgesange Debora's werden augenscheinlich Originalstellen aus Dt. 33 wie aus Gen. 49 nachgebildet oder frei reproducirt. Ueberhaupt klingen die poetischen Stücke der Thora in der nachmosaischen Literatur überall wieder: Gen. 49 u. Dt. 33 wie im Liede Debora's, so in Propheten und Psalmen; die Weissagungen Bileams bei Obadia, Amos, Jes. c. 15. 16. Jer. c. 48; Ex. 15 ist der Grundton aller folgenden Hymnen; Dt. 32 ist die Magna charta der Prophetie. Kurz alle Geschichtschreibung, Prophetie, Chokma und Poesie Israels gründet und weset im Gesetze Mose's. Mag de Wette das einen Unsinn nennen, dass

Mose allen folgenden Schriftstellern den Nachtritt gelassen habe — um dieses Abhängigkeitsverhältnisses der nachmosaischen Literatur werden wir an der Mosaität des Pentateuchs nicht irre, denn wie überhaupt jeder schöpferische Anfang alle Entwickelung der Folgezeit beherrscht, so können wir sicher von jener einzigartigen Zeit der Erlösung und von dem grössten aller Propheten eine ganze Saat von Fruchtkeimen für die Nachwelt erwarten. Uebrigens bleiben den Schriftstellern der Folgezeit ihre eigenthümlichen Vorzüge. David ist ein grösserer Meister des lyrischen Gesanges und Jesaia des prophetischen Wortes, aber ohne Mose's Gesetz gäb' es weder David noch Jesaia. Darum bleibt es bei dem, was der Siracide sagt 24, 32 ss., dass aus dem Gesetze Mose's alle Weisheit geflossen ist wie das Wasser Pison, wenn es gross ist und wie das Wasser Tigris, wenn es übergehet im Lenzen, und wir bestehen auf der unwiderlegbaren Thatsache, dass die Thora, wie immer sie entstanden sein möge, von der gesammten nachmosaischen Geschichte und Literatur so nothwendig vorausgesetzt wird, wie vom Baume die tragende und treibende Wurzel.

Treten wir nun näher an dieses älteste Denkmal israelitischen Schriftthums heran, so giebt es sich uns als ein Buch der Lehre, aber der Lehre in Thatsachen, also als ein normatives Geschichtswerk und zwar als ein einheitliches und planmässiges, gegen die übrige Literatur geschlossenes Ganzes. Es giebt sich uns 1) als ein Buch der Lehre; denn das bedeutet ס' התורה, der Titel des Buches. Das N. תורה ist ein hifilisches von V. ירה Hi. הורה dilucidare, docere, also die Unterweisung. Die תורה, welche das Buch bietet, ist aber näher bestimmt, תורת ה' Ex. 24, 12. 16, 4.; der Unterweisende ist Jehova, der zu Unterweisende Israel, die Unterweisung also göttliche Offenbarung, welche ihrem Begriffe nach ein geschichtlicher Hergang ist und um geglaubt zu werden geschichtlicher Beurkundung bedarf. Das Buch der Thora ist demgemäss ein Geschichtswerk, welches die an Israel ergangene grundlegliche Offenbarung Jehova's berichtet, eine Urkunde der göttlichen Thatsachen, durch welche Volk und Volksthum Israels entstanden sind, durch welche das Volk Jehova's in's Leben getreten ist

und die Lebensordnung, νόμος, seines geheiligten Volksthums empfangen hat. In der Darstellung dieser sich zwischen Jehova und Israel begebenden Geschichte giebt sich das Buch der Thora 2) als ein einheitliches und planmässiges Ganzes. Es beginnt mit der Weltschöpfung, weil die Ursprünge Israels und seines Gesetzes bis in die Anfänge der Welt und ihrer Geschichte hinaufreichen, und schliesst mit dem Tode Mose's, denn der Hingang des Gesetzesmittlers ist der Abschluss der Gesetzesoffenbarung. Zwischen diesen beiden Endpunkten liegt ein Zeitraum von 2336 (Schöpfung bis Niederlassung der Familie Jakobs in Aegypten) + 430 (ägyptischer Aufenthalt) + 40 Jahren (Wüstenzug), also von ungefähr 2700 Jahren. In der Behandlung dieses ungeheuern Stoffes herrscht das unerbittliche Gesetz eines festen Planes. Wie wäre es sonst möglich, dass aus den vier Jahrhunderten des ägyptischen Aufenthalts, aus dem langen Zeitraum zwischen dem Tode Jakobs und Josephs und den Begebnissen der Erlösungszeit zu Anfang des Exodus nichts berichtet wird, als ein zweimaliger pharaonischer Thronwechsel und das Erwachsen der Familie Jakobs zu einem mächtigen Volke! Wie möglich, dass 37 Jahre des Wüstenzuges in tiefes Schweigen gehüllt bleiben! Denn Num. c. 13 finden wir Israel das erste Mal in Kadesch im zweiten Jahre des Auszugs, Num. c. 20 finden wir sie das zweite Mal in Kadesch im 40. Jahre des Auszugs. Aus der langen Zwischenzeit, in welcher Israel von Kadesch, dem Grenzorte Kanaans, um seines Unglaubens willen zurückverschlagen in der Wüste umherzog, wissen wir nichts ausser vielleicht einige Lagerplätze Num. 33. Jene eilfertige Auskunft über vier ganze Jahrhunderte und diese klaffende Lücke, welche, als könnte sie gar nicht auffällig sein, Num. c. 20 ohne alle Vermittelung gelassen wird, beides erklärt sich nur daraus, dass das Absehen dieser bewunderungswürdig selbstverläugnenden Geschichtschreibung auf die heilsgeschichtliche Idee und nicht auf historische Vollständigkeit gerichtet ist und da auf analistische Stetigkeit verzichtet, wo ohne Eintritt einer neuen heilsgeschichtlichen Wendung nur alte Zustände fortwähren. Eben vermöge dieses höheren Pragmatismus hat die Thora jene planmässige Einheit, welche, mag sie das Werk Eines oder mehrerer

Verfasser sein, unläugbar ist. Aber bildet sie auch insofern ein in sich geschlossenes Ganzes, als sie gleich darauf angelegt ist, mit dem Lebensende des Gesetzgebers zu enden, oder rundet sie sich erst, mit dem Buche Josua zusammengenommen, zu dem einheitlichen Ganzen eines Buchs der Urgeschichte Israels ab, wie Ewald annimmt, oder hat man sie gar mit Bertheau nur als den Grundstein in dem „Einen grossen von Gen. 1. bis 2 Kön. 25. reichenden Geschichtswerke" anzusehen, welches durch seine einheitliche Anordnung das Siegel der Thätigkeit eines einzigen Mannes, nach Bertheau's Vermuthung Esra's, des Wiederherstellers der alten Literatur, tragen soll? Wir behaupten dagegen, dass die Thora sich giebt 3) als ein für sich bestehendes, gegen die übrige Literatur geschlossenes Ganzes, nicht blos als ein Theilganzes, welches den Vorwurf eines umfassenderen Ganzen nur bis zu einem gewissen Punkte, aber nicht erschöpfend verwirklicht. Es ist nicht an dem, dass Pentateuch und Buch Josua von Einem letzten Verfasser darauf angelegt sind, ein zusammengehöriges, mit der Geschichte der Landesbesitznahme abschliessendes Werk zu bilden. Das Buch Josua, obgleich an den Pentateuch angeschlossen und ihn fortzusetzen bestimmt, ist darauf berechnet, ein Buch für sich zu sein. Man sieht dies unter Anderem daraus, dass die schon unter Mose ausgeführte Eroberung und Vertheilung des jenseitigen Landes an die dritthalb Stämme und die schon von Mose getroffene Bestimmung der jenseitigen Freistädte vollständig aufgenommen sind. Auch sind die in diesem Buche vorkommenden Geschichtschreibungsweisen an deutlichen Merkmalen von den verwandten pentateuchischen zu unterscheiden. Zudem beweist die Fünftheilung des Gesetzbuches (ἡ πεντάτευχος, näml. βίβλος), dass man es uralters schon als ein in sich geschlossenes Werk ansah und nicht mit dem Buche Josua zusammennahm. Diese Fünftheilung ist nicht gesucht, das Werk selbst gliedert sich in fünf Bücher, der Verfasser ist sich bewusst, mit Ex. 1, 1. den zweiten Theil anzuheben, denn er beginnt hier mit einer Recapitulation, der Leviticus grenzt sich durch die Gleichartigkeit seines Inhalts gegen den Exodus, so wie durch eine unterschriftliche Schlussformel gegen Numeri ab, dieses Buch

läuft gleichfalls in eine unterschriftliche Schlussformel aus und das Deuteronomium schliesst mit dem Tode Mose's, wie die Genesis, das Buch der Vorgeschichte, mit dem Tode Jakobs und Josephs. Es ist gar nicht anders möglich, als das Werk in fünf und eben in diese fünf Bücher zu zerlegen. Wenn also Bertholdt diese Fünftheilung für so alt hält als das Werk selbst, so ist das keine wunderliche Ansicht, wie Hävernick sie nennt; dagegen hat Hävernick's Vermuthung, dass die Fünftheilung von den Alexandrinern ausgegangen sei, was von Lengerke als eine ausgemachte allbekannte Sache ansieht, gar nichts für sich. Der wichtige Umstand, dass die Fünftheilung des Psalters die des Pentateuch zum Vorbilde hat, reicht allein schon hin, sie zu widerlegen, zu geschweigen, dass an den hebräisch-aramäischen Namen der fünf Bücher innerhalb der jüdischen Literatur kein alexandrinischer Einfluss hervortritt. Das Gesetzbuch war — so scheint auch uns — gleich ursprünglich ein fünfgliederiges Ganzes, ein Pentateuch. Dass es aber mit dem Buche Josua zusammen einen Hexateuch zu bilden nie bestimmt gewesen ist, behaupten wir zuversichtlich.

Wir wenden uns nun zu der Genesis insbesondere mit der Doppelfrage nach ihrer Stellung in dem gegliederten Ganzen und nach ihrer eigenen inneren Gliederung. Was 1) ihre Stellung im Organismus der Thora anlangt, so enthält sie die Vorgeschichte dessen was die vier anderen Bücher berichten. Die sinaitische Gesetzgebung und das dadurch begründete Wechselverhältniss Jehova's und Israels ist der Mittel- und Gipfelpunkt der Thora, dieses alttestamentlichen Grundbuchs; das erste Buch derselben erzählt uns die auf dieses Ziel hin sich bewegende Vorgeschichte. Es lässt sich kaum ein passenderer Name desselben denken, als der Name *βίβλος γενέσεως*, wenn man damit nicht, wie dies bei dem hebräischen Namen ס׳ בראשית geschehen muss, blos an die es beginnende Schöpfungsgeschichte denkt. Die Genesis schildert nicht allein die werdende Welt, sondern auch die werdende Offenbarung Gottes als Jehova, die werdende Erlösung, das werdende Gesetz, das werdende Volk Gottes, den werdenden Besitz des Landes der Verheissung. Um aus den vielen Momenten dieses Werdens nur einige aufzugreifen,

so weist uns die Genesis die älteren göttlichen oder doch geheiligten Institutionen nach, welche die spätere Gesetzgebung aufnahm und weiter ausbildete: die Anfänge des Sabbats, des Opfers, der Scheidung von Rein und Unrein in der Thierwelt, des Verbotes des Blutessens, der Todesstrafe des Mörders, der Beschneidung. Auf das Volk Gottes haben sowohl die Genealogien der Genesis als die Patriarchengeschichte ihr Absehen. Alle genealogischen Tafeln, welche das Gerüst der Geschichte bilden, zielen auf Israel, auch alles scheinbar Nebensächliche dient diesem Ziele, denn theils vermittelt es die Stetigkeit der Hauptlinie, theils zweigt es die ihr nicht angehörigen Nebenlinien ab. Und da, wo die Hauptlinie bei Abraham angelangt ist, knüpft sich weiterhin alles Bedeutende an diesen und Isaak und Jakob; den drei Patriarchen wird die Verheissung gegeben und immer auf's Neue bekräftigt, dass sie Ahnherren eines grossen Volkes werden sollen, und es werden ihnen weithin reichende Blicke in die Zukunft dieses Volkes geöffnet. Ein Volk bedarf, um zum Staate zu werden, eines Landes; auch den Besitz Kanaans zeigt uns die Genesis im Werden, indem sie uns theils die den einstigen Besitz Kanaans verbürgenden Gottesverheissungen, theils die patriarchalischen Anfänge einer wirklichen Besitznahme erzählt, indem sie uns z. B. erzählt, wie Abraham von den Hethiten einen Erbbegräbnissplatz erkaufte und wie da Abraham und Sara, Isaak und Rebekka, Jakob und Leah zu liegen kamen, so dass Kanaan schon lange zuvor ehe es ein Volk Israel gab durch diese geliebtesten Todten zum künftigen Ziele seines Sehnens, zu seinem künftigen Erblande geweiht war. So hat die Genesis im Organismus der Thora eine durchaus grundlegende, bahnbrechende, vorbereitende Stellung. Dem Charakter des fünfgliederigen Ganzen, dessen integrirender Theil sie ist, entspricht auch 2) ihre innere Gliederung. Die Genesis ist fünfgliederig in sich, wie die ganze Thora. Kurtz in seiner „Einheit der Genesis" ist freilich anderer Ansicht. Die Anlage der Genesis ist, wie er annimmt, von der Zehnzahl beherrscht, der Zahl der Vollständigkeit, der Ganzheit und Abgeschlossenheit; es lassen sich zehn in sich abgeschlossene, durch gleichartige Ueberschrift abgegrenzte Theile ausscheiden: die Toledoth des Himmels und

der Erde, c. 1—4; die Toledoth Adams, c. 5—6, 8.; die Toledoth Noahs, c. 6, 9. bis c. 9; die Toledoth der Söhne Noahs, c. 10, 1. bis c. 11, 19.; die Toledoth Sems, c. 11, 10—26.; die Toledoth Terachs, c. 11, 27. bis c. 25, 11.; die Toledoth Ismaels, c. 25, 12—18.; die Toledoth Isaaks, c. 25, 19. bis c. 35; die Toledoth Esau's, c. 36; die Toledoth Jakobs c. 37 bis c. 50. Das Ansprechende dieser Eintheilung scheint bei näherer Betrachtung vor der grellen Unverhältnissmässigkeit der Theile und vor der nach Kurtz's eigenem Geständnisse planwidrigen Stellung zu verschwinden, welche Ismael und Esau inmitten der Hauptlinie bekommen, nur, wie er meint, um die Zehnzahl herauszubringen. Wir behaupten deshalb, die nähere Prüfung der Kurtzischen Ansicht dem Vollzuge der Auslegung überlassend, zunächst nur dieses, dass der Geschichtsinhalt der Genesis sich nach den fünf hervorragenden Trägern der göttlichen Heilsoffenbarung in eine Geschichte Adams (1—6, 7.), Noahs (6, 8. bis 11, 25.), Abrahams (11, 26. bis 25, 18.), Isaaks (25, 19. bis 35, 29.) und Jakobs (36—50) gruppirt. Diese Fünf bilden die Knotenpunkte der durch die Genesis sich hindurchziehenden, mit der fortschreitenden Geschichtserzählung organisch verwachsenen genealogischen Hauptlinie, welche mit der Geschlechtstafel von Adam bis auf Noah (c. 5) beginnt, mit Jakob ihr 22. Glied erreicht und in die Geschlechtstafel der Dodekas Gen. c. 46 ausläuft.

Wenn wir nun gezeigt haben, dass die Thora ein so altes Werk ist, dass die ganze nachmosaische Literatur und Geschichte es für sich voraussetzen, sodann ein so planmässig angelegtes und abgeschlossenes, in sich einiges und einzigartiges Werk, dass die Vermuthung, es habe mit dem Buche Josua oder gar mit sämmtlichen Geschichtsbüchern bis zum Königsbuche einen letzten Verfasser, der zureichenden Gründe entbehrt, so ist damit zwar die Wahrscheinlichkeit ihrer Mosaität im Allgemeinen, aber noch nicht die Wirklichkeit ihrer mosaischen und zwar ausschliesslich mosaischen Abfassung bewiesen. Wenn die Thora die Vorbedingung aller israelitischen Entwickelung seit der Richterzeit ist, so folgt daraus noch nicht nothwendig, dass Mose und nur er sie niedergeschrieben habe, und wenn sie den Stempel

Eines ordnenden Geistes trägt, so ist damit immer noch nicht bewiesen, dass sie nicht nach einem Principe idealer Einheit aus Elementen verschiedenen Ursprungs zusammengesetzt sein könne. Ein sehr altes Werk, ein einheitliches Werk gehört deshalb noch nicht der ältesten Zeit an, ist deshalb nicht von Einem Verfasser und zwar ganz so wie es vorliegt. Ist denn überhaupt die Entstehung eines solchen Werkes wie die Thora in der mosaischen Zeit begreiflich? Ist die Persönlichkeit Mose's so beschaffen, dass wir ein solches Werk, wie die Thora, von ihm erwarten können? Das sind die Fragen, die wir uns vorzulegen haben, um der Lösung des Problems der Entstehung der Thora näher zu rücken. Wir antworten darauf: 1) allerdings waren die Vorbedingungen zu einem solchen Schriftwerke in der mosaischen Zeit vorhanden. Der zuletzt von Bohlen und Vatke erhobene Einwand, dass die Schreibkunst im mosaischen Zeitalter noch nicht bekannt gewesen sei, ist so wenig begründet, dass die Thora, wenn Gott es nicht anders gefügt hätte, sogar in ihrem mosaischen Autograph auf uns gekommen sein könnte; denn es sind uns ägyptische Papyrus in hieroglyphischer und hieratischer Schrift nicht allein aus der mosaischen, sondern selbst aus der vormosaischen Zeit erhalten; Seyffarth, welcher mehr als 10,000 ägyptischer Papyrusrollen in Händen gehabt, ist eine sichere Autorität wenn er sagt dass wenigstens 2000 Jahre v. Chr., also schon in der patriarchalischen Zeit, auf Papyrus geschrieben wurde. Aber nicht allein dass die Schreibkunde der Israeliten in der mosaischen Zeit nicht zu bezweifeln ist, wie denn auch Exodus bis Deuteronomium Kenntniss und den mannigfaltigsten Gebrauch der Schrift zu urkundlichen, monumentalen, rituellen, schriftstellerischen, gelegentlichen Zwecken voraussetzen, auch die Möglichkeit eines israelitischen Schriftthums in der mosaischen Zeit ist über allen Zweifel erhaben. Wie man auch immer die von den ägyptischen Denkmalen dargereichte urgeschichtliche Chronologie mit der biblischen vereinigen möge, so viel ist gewiss dass Israel noch gar nicht existirte, als bereits Babylon und wohl auch andere vom armenisch-kaukasischen Urlande aus bevölkerte Reiche, sicher Aegypten schon, ihre Literaturen, wenigstens monumentale

und astrologische, hatten. Die Sorgsamkeit, mit welcher die Aegypter das Andenken der Vergangenheit wahrten, musste in dem dort erwachsenden und ägyptischen Einflüssen eher zu viel als zu wenig hingegebenen Israel gleiches Streben anregen und steigern. Es ist ganz undenkbar, dass das Land, welches überhaupt bestimmt war, die Vorschule für Israels künftiges Volksleben zu werden, nicht auch zur Gestaltung einer israelitischen Literatur mitgewirkt haben sollte. Die Aegypter hatten damals bereits eine priesterliche und auch weltliche Literatur, ein eigentliches Geschichtswerk freilich haben sie vor Manetho, also vor der Berührung mit dem Griechenthum nicht aufzuweisen. Mit Recht aber können wir von dem Israel der mosaischen Zeit einen Anfang wahrer Geschichtschreibung erwarten, die Geschichtschreibung ist nach einem treffenden Ausspruche Bunsen's in Israel und zwar in der Nacht wo Israel aus Aegypten zog geboren worden. Den Aegyptern fehlte die Idee des Volkes und noch mehr die Idee Gottes des Schöpfers Himmels und der Erde; erst diese beiden Ideen zusammen rufen die wahre Geschichtschreibung in's Dasein und gestalten ihren Stoff zu einem Ganzen mit äusserer und innerer Einheit. Nun ist aber das Israel das aus Aegypten zieht ein einiges Volk, wie kein anderes der Erde, und der Gott, der es führt und den es anbetet, ist ein einiger Gott, der Gott der Götter — wir können also von dem Israel schon der mosaischen Zeit mehr erwarten, als die einheitlose dürre Annalistik der ägyptischen Jahrbücher und Königslisten. Ein wahrhaft geschichtliches Werk von planmässiger pragmatischer Einheit, welches sich auf Mose zurückführt, ist nicht schon als solches unächt. Aber ist die Thora ihrem Inhalte und ihrer Form nach ein Werk, wie wir es gerade von Mose erwarten können? Darauf antworten wir 2) allerdings entspricht die Thora den Erwartungen, die wir von einem Schriftwerke Mose's in Ansehung seiner Persönlichkeit hegen können. Mose gehört zu den gewaltigen Geistern, in welchen das gereifte Ende einer Geschichtsperiode mit dem schöpferischen Anfang der andern zusammentrifft, in welchen eine lange Vergangenheit gipfelt und eine weithin reichende Zukunft wurzelt. Er ist das Ende der Patriarchenzeit und der

Anfang der Gesetzeszeit — wir erwarten demgemäss von ihm als heiligem Geschichtschreiber pragmatische Verknüpfung der gegenwärtigen Offenbarung mit ihren patriarchalischen und urzeitigen Voraussetzungen. Er ist als Mittler der Thora Prophet und zwar der grösste aller Propheten, wir erwarten demgemäss von ihm unvergleichliche prophetische Aufschlüsse über die Wege Gottes in Vergangenheit und Zukunft. Er ist in aller Weisheit der Aegypter unterwiesen worden — ein Schriftwerk seiner Hand wird an mannigfaltigen und kundigen Beziehungen auf ägyptische Gebräuche, Gesetze und Thatsachen den wohlunterrichteten Mann ägyptischen Vaterlandes verrathen. Und was die Form eines solchen Werkes betrifft, so erwarten wir von ihm Beherrschung des Stoffes durch die Einheit eines grossartigen Plans, Sorglosigkeit im Einzelnen der Darstellung bei umfassender und geistvoller Richtung auf das Ganze und Hauptsächliche, Tiefe und Erhabenheit bei schlichtester Einfalt. Wir werden an der grossartigen Einheit den gewaltigen Führer und Herrscher eines Volkes von Zehntausenden erkennen, an der kindlichen Naivität den Hirten von Midian, der fern von dem buntscheckigen Treiben Aegyptens in den kräuterreichen Thalklüften des Sinaigebirges die Schafe Jethro's weidete. Diesen Erwartungen entspricht im Allgemeinen die Thora. Die Beantwortung der beiden Vorfragen ist also ihrer Mosaität günstig ausgefallen, und doch wäre es vorschnell, wenn wir nun zuführen und ohne weiteres die Abfassung des ganzen Pentateuchs von Genesis bis Deuteronomium durch Mose behaupteten. Nur so viel steht nach dem Bisherigen als Ergebniss fest, erstens dass der Pentateuch der ersten Periode israelitischen Schriftthums angehören muss, sodann dass er von Mose zufolge allgemeiner seine Zeit und Persönlichkeit betreffenden Erwägungen niedergeschrieben sein kann, aber nicht dass er von ihm niedergeschrieben ist. Um dessen gewiss zu werden müssen wir doch erst zusehen was der Pentateuch von sich selbst aussagt. Sollte er sich selbst von Genesis bis Deuteronomium als Werk Mose's geben, so werden wir ihn auch als solches hinnehmen; denn auch abgesehen von den obigen Erwägungen halten wir es für schlechterdings unmöglich, dass ein Werk, welches die schöpferische

Grundlage des geheiligten Volksthums Israels geworden ist und dessen göttliche Heiligkeit über allen Zweifel hoch erhaben war, ein falsches Zeugniss über sich selbst ablegen sollte.

Es verhält sich aber mit dem Selbstzeugniss des Pentateuchs anders als man gewöhnlich sich vorstellt. Wir finden Ex. 24, 4—7., dass Mose die Grundgesetze des sinaitischen Bundesschlusses aufzeichnete; die Rolle, in der dies geschah, heisst ס׳ הברית. Dann lesen wir Ex. 34, 27. den Befehl Gottes an Mose, die Gesetze des erneuerten sinaitischen Bundesschlusses niederzuschreiben; dass es geschehen sei, wird stillschweigend vorausgesetzt. Ausser diesen gesetzlichen Aufzeichnungen wissen die mittleren Bücher des Pentateuchs nur noch von zwei andern: Mose erhält Ex. 17, 14. von Gott den Befehl, den Willen Gottes, Amalek gänzlich zu vertilgen, zur Nachachtung für Josua urkundlich aufzusetzen (ספר ist dort eine besondere Rolle) und nach Num. 33, 2. verzeichnete Mose die Lagerstätten des Wanderzugs Israels unter göttlicher Leitung. Wollte man nun schliessen, dass Mose das Ganze geschrieben habe, weil die Aufzeichnung einzelner Theile durch ihn ausdrücklich bezeugt wird, so wäre das ein Schluss ohne Sinn und Verstand. Im Gegentheil verlangen wir gegenüber jenen Stellen der mittleren Bücher, wenn wir die Aufzeichnung der ganzen Thora durch Mose annehmen sollen, ein um so bestimmteres Selbstzeugniss. Ein solches findet sich dem Anschein nach am Schlusse des Werkes Dt. 31, 9., wo erzählt wird, Mose habe die Thora geschrieben und sie den Priestern zur Verlesung im je 7. Jahre und zur Aufbewahrung innen an der Seite der Bundeslade übergeben. Wir lassen hier dahingestellt, wo im Deuteronomium die von andrer Hand hinzugefügten Ergänzungen beginnen, ob erst Dt. 32, 48. oder ob schon die geschichtliche Umkleidung des von Mose selbst niedergeschriebenen Liedes האזינו von 31, 14. an dem Ergänzer angehört, und stellen die wichtigere Frage: wie weit zurück reicht jenes Selbstzeugniss? Kann wirklich aus Dt. c. 31 der Beweis geführt werden, dass die ganze Thora bis Gen. 1, 1. rückwärts von Mose geschrieben sein will? Ich glaube dies verneinen zu müssen. Wenn Dt. 17, 18. verordnet wird, dass der König sich eine Abschrift dieser Thora (משׁנה התורה הזאת)

nehmen und sie in ein Buch eintragen soll; wenn Dt. 31, 10 ff., dass התורה הזאת im je 7. Jahre öffentlich verlesen werden soll, so ist beidemal, wie die synagogale exegetische Tradition bestätigt (s. Raschi zu Dt. 31, 11.), das Deuteronomium, nicht der ganze Pentateuch gemeint. Wenn ferner Dt. 27, 8. geboten wird, „alle Worte dieser Thora" auf Steine des Berges Ebal zu schreiben, so lässt sich dies selbstverständlich nicht auf den ganzen Pentateuch beziehen und wenn Jos. 8, 32. erzählt wird, dass Josua, dieses Gebot erfüllend, dort auf dem Berge Ebal in Steine einschrieb את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל, so ist unter התורה הזאת, die er abschriftlich einschrieb, das Deuteronomium oder mit Hengstenberg und Keil der gesetzliche Kern des Deuteronomiums zu verstehen, und dem Deuteronomium, nicht dem Pentateuch überhaupt, wird das Zeugniss gegeben, dass Mose es vor den Söhnen Israels niedergeschrieben. Wir behaupten demnach, dass unter den fünf Büchern der Thora allein das Deuteronomium ausdrücklich mosaische Abfassung für sich in Anspruch nimmt, während die mittleren Bücher Mose nur die Aufzeichnung zweier Reihen von Gesetzen und der Stationenübersicht ausdrücklich zueignen. Das Deuteronomium giebt sich als mosaisch und muss von uns als mosaisch anerkannt werden und kann dies um so leichter, als die Wahrheit seines Selbstzeugnisses durch eine Menge innerer und äusserer Zeugnisse, welche zu erörtern hier nicht der Ort ist, bekräftigt wird; dagegen setzen die ersten vier Bücher zwar mosaische Aufzeichnungen voraus, ohne aber über das Verhältniss in welchem die Schriftlichkeit ihres übrigen Inhalts dazu steht, etwas zu bestimmen; wir sind in unserm Urtheil über die Entstehungsweise der vier ersten Bücher durch kein Zeugniss, welches die Thora in ihrem ganzen vorliegenden Umfange sich selbst giebt, gebunden, wie es denn selbstklar ist, dass die Thora, sei es von 32, 48. oder von 31, 14. an, mit Ergänzungen von nichtmosaischer Hand abschliesst.

Um uns ein solches Urtheil zu bilden, gehen wir von der Beobachtung aus, welche zuerst den belgischen Arzt Astruc auf die Hypothese von der Zusammensetzung der Genesis aus zwei Haupturkunden unter Benutzung mehrerer andern führte, dass

nämlich bis zu dem Abschnitte Ex. 6, 1 — 7, 7. (Ausrüstung Mose's und Ahrons zu Werkzeugen der Erlösung Israels durch Jehova) der Gottesname אלהים dergestalt mit יהוה wechselt, dass er wie dieser das Charakteristische ganzer grosser Abschnitte bildet. Der Pentateuch von Gen. 1 bis Ex. 6 zerfällt in Ansehung des Gebrauchs der Gottesnamen in drei Klassen von Abschnitten, in solche, in welchen entweder der Gottesname אלהים oder der Gottesname יהוה ausschliesslich oder doch vorherrschend gebraucht ist (elohimische und jehovische Abschnitte) und solche, in welchen der Gebrauch der beiden Gottesnamen sich die Wage hält (gemischte Abschnitte). Daneben finden sich auch solche, in denen gar kein Gottesname vorkommt (Abschnitte von latentem Charakter). Jenseits Ex. 6, 1 — 7, 7. hört der Gottesname אלהים, ausgenommen etwa Ex. 13, 17 — 19. und Ex. c. 18, auf, das Charakteristische ganzer Abschnitte zu sein.

Betrachten wir diesen wechselnden Gebrauch der Gottesnamen näher, so lässt sich nicht läugnen, dass er sich in vielen Fällen aus wohlüberlegter Absichtlichkeit erklären lässt. אלהים ist nämlich Plural von dem nur in höherem dichterischen Styl gebräuchlichen אֱלוֹהַּ und dieses ist, wie ich auch jetzt noch überzeugt bin, kein *nom. infin.* von אָלַהּ in der Bedeutung des arabischen *aliha,* fürchten (= σέβας oder σέβασμα), sondern ein *nom. part.* n. d. F. אֱנוֹשׁ und בְּכוֹר von אָלַהּ, stark sein, fortgebildet aus אוּל wie גָּבַהּ aus גָּבַב. Der Plural ist weder ein numerischer (die Mächtigen) noch ein abstractiver (die Allmacht, wie z. B. Dietrich, Abhandl. S. 45 f.), sondern ein intensiver: der Begriff des Mächtigen wird, so zu sagen, innerlich multiplicirt, um die höchste Potenz desselben auszudrücken: der Allmächtige, wie קדושים Spr. 9, 10. Hos. 12, 1. der Allheilige. Sonach bezeichnet אלהים Gott als den Absoluten oder vielmehr als das Absolute, denn die Einheit der Persönlichkeit tritt vor dem Reichthum ihres Inhalts in den Hintergrund. In dem Namen יהוה dagegen liegt der Begriff der Persönlichkeit zu Tage, so jedoch dass der Sinn des Namens keineswegs darin aufgeht. Denn die göttliche Selbstaussage אהיה אשר אהיה Ex. 3, 14., in welcher sich der Name יהוה explicirt, besagt nicht blos dies

dass Gott durch nichts ausserhalb seiner selbst bestimmt wird, vielmehr sich rein aus sich selbst bestimmt, also ganz und gar freie Persönlichkeit ist, sondern da der Begriff des Verbums הָוָה oder הָיָה, *φῦναι*, *existere,* nicht der des währenden, vielmehr des bewegten Seins d. i. des Werdens oder des Geschehens ist, dass er in einer mit sich selbst identischen d. h. seinem schlechthin unabhängigen Wollen, seinem schlechthin freien Rathschluss entsprechenden Weise die Geschichte durchwaltet. Ich bin trotz des Einwandes Hengstenberg's (Apokal. 1, 86) noch immer der Meinung, dass יהוה (sprich יַהְוֶה oder יַהֲוָה) besser der Werdende als der Seiende übersetzt wird, natürlich nicht der, dessen Wesen sondern dessen Wesensoffenbarung eine im Werden begriffene ist. Es bezeichnet Gott als den, der in einer für Menschen erkennbaren Weise immer auf's Neue sich selbst setzt, der durch alle Aeonen hindurch sich selbst offenbart, also kurzweg den Gott der geschichtlichen Offenbarung. Man darf nicht so unterscheiden, dass der eine Name Gott als den überweltlichen, der andere als den inweltlichen bezeichnet; denn auch אלהים ist inweltlich als selbstgegenwärtige und selbstwirksame Macht über alles Geschöpfliche, יהוה aber ist es als in die Schranke des Geschöpflichen eingehender Bildner und Lenker der Geschichte. Ebensowenig richtig würde man sagen, dass אלהים Gottes Natur *τὸ θεῖον*, יהוה aber Gott als Person *ὁ θεός* bezeichne; denn der Begriff der Persönlichkeit liegt in beiden Namen, nur mit dem Unterschiede dass er dort den Hintergrund bildet, hier im Vordergrunde steht. Treffend dagegen sagt Baumgarten, dass אלהים den Gott des Anfangs und Endes, יהוה den Gott der Mitte, d. h. der vom Anfange dem Ende sich entgegenbewegenden Entwickelung, bezeichnet. Die Schöpfung ist der Anfang und die Vollendung alles Geschehenen zu seiner Idee ist das Ende. Das Reich der Macht soll zum Reiche der Herrlichkeit werden. Dazwischen liegt das Reich der Gnade, eine lange Geschichte, deren wesentlicher Inhalt die Erlösung ist. יהוה ist der Gott, der Anfang und Ende im Verlaufe dieser Geschichte vermittelt, mit Einem Worte: Gott der Erlöser.

Wie passend also steht in dem Abschnitte, in welchem die von Elohim geschaffene Welt in eine Geschichte des Heils über-

geht die den Menschen zum Mittel- und Zielpunkte hat, und welcher zeigt, dass Gott der Schöpfer auch Gott der Erlöser und der Lenker der Geschichte ist, durchgängig יהוה אלהים! Und wer wird die Absichtlichkeit darin verkennen, dass Noah den Elohim, der Jafet ausbreitet, als Gott Sems Jehova nennt und dass Abraham den Gott, den Melchisedek אל עליון nennt, näher als יהוה אל עליון bezeichnet! Solcher offenbar absichtlichen Fälle giebt es viele! Aber weshalb ist denn in den ganzen Abschnitten Gen. 6, 9—22., c. 9, 1—17., c. 17. 33. 35 nirgends der Name יהוה gebraucht? Dafür lassen sich scharfsinnige, geistreiche, aber keine stichhaltigen Gründe vorbringen. Nichts desto weniger lässt sich ein ausreichender Beweis für eine Mehrheit pentateuchischer Verfasser aus dem blosen Wechsel der Gottesnamen nicht führen. Denn zwischen der Möglichkeit strenger, auf den Sinn der Namen gerichteter Absichtlichkeit und des sehr unwahrscheinlichen blosen Zufalls liegt noch eine dritte mitteninne. Es ist möglich, dass der Verfasser indem er beide Namen als heilige und tiefsinnige ehrt und liebt ein Gefallen daran hat, sein Werk wechselsweise mit beiden zu schmücken und dass er in dem wechselnden Gebrauch beider bald von bewussten Gründen bald von einem unbewussten Takte oder auch nur von dem ästhetischen, aber keineswegs oberflächlichen Grunde des Strebens nach Abwechselung geleitet wird, etwa wie ein kunstsinniger Schreiber seine Handschrift abwechselnd mit sinnig ausgemalten Buchstaben ziert. Wir stossen im Psalter auf eine ähnliche Erscheinung. Der Psalter theilt sich in zwei Hälften, in Elohimpsalmen Ps. 42—84, welche vorherrschend und fast ausschliesslich den Gottesnamen אלהים gebrauchen und ausserdem zusammengesetzte Gottesnamen lieben, und in Jehovapsalmen, welche diese umschliessen und sich mit wenigen Ausnahmen des Gottesnamens יהוה bedienen. Hier würde der Schluss vom Gebrauch des אלהים oder יהוה auf verschiedene Verfasser ein Fehlschuss sein, denn zwar sind die Asafpsalmen sämmtlich Elohimpsalmen, aber von David und den Korahiten haben wir sowohl Jehova- als Elohimpsalmen. Ein und derselbe Verfasser gefiel sich also das einemal im Gebrauch des Gottesnamens אלהים und ein andermal im Gebrauch des

Gottesnamens יהוה. Ein innerer Grund, weshalb in dem einen Psalm Gott אלהים, in dem andern יהוה genannt wird, ist bis jetzt wenigstens nicht entdeckt worden. Man kann sagen, dass der Name אלהים sich gerade für die Königspsalmen der Korahiten und die Richterpsalmen Asafs recht wohl eigne, aber es ist recht besehen nichts damit gesagt, da sonst gerade hervorgehoben wird, dass Jehova König und dass Jehova der Richter ist, dessen Zukunft, dessen grosser Tag bevorsteht. Hengstenberg hat den Gebrauch des אלהים in den Psalmen daraus erklärt, dass in der davidisch-salomonischen Zeit, in welcher Verehrung Jehova's unter Israel herrschend war, den Heiden gegenüber die Absolutheit Jehova's hervorgehoben wurde, während der spätern Zeit, als in Israel selbst die Verehrung der heidnischen Elohim eindrang, der Gottesname אלהים den Verehrern Jehova's verleidet wurde. Dadurch wird nicht erklärt, wie gerade die und die Psalmen zu dem Gottesnamen אלהים kommen, sondern nur wie er in jener Zeit neben יהוה ein göttlicher Lieblingsname der Psalmendichtung werden konnte, und selbst diese Erscheinung scheint sich dadurch nicht befriedigend erklären zu lassen, da der Pentateuch, den doch Hengstenberg für durchaus mosaisch hält, in einer Zeit wo der götzendienerische Hang Israels gross genug war sich des אלהים mit gleicher Vorliebe bedient. So kommt man von allen inneren und zeitgeschichtlichen Erklärungsgründen immer wieder auf den scheinbar sehr äusserlichen zurück, dass es in der Psalmendichtung Sitte wurde, sich bald mit dem einen bald mit dem andern der beiden bedeutungsvollen Gottesnamen zu schmücken und dass auch im Pentateuch, an welchen sich diese Sitte anschloss, Liebe zu den beiden heiligen Namen den Verfasser treibt, Gott unter beiden zu ehren und keinen zu vernachlässigen. Man kann für dieses Streben Stellen wie die folgenden anführen: sie gingen hinein wie ihm Elohim geboten hatte und Jehova schloss hinter ihm zu, Gen. 7, 16.; wie der Duft des Feldes, welches Jehova gesegnet hat, und es gebe dir Elohim vom Thaue des Himmels, Gen. 27, 27 f.; da sah Jehova dass er hintrat um zu sehen und es rief ihm Elohim aus dem Dornbusch zu, Ex. 3, 4. vgl. Ex. 9, 28. 19, 3. 18, 1. und dazu Ps. 47, 6., 1 Sam. 3, 3., 1 Kön. 3, 5. Aber

unbegriffen bleibt bei dem allen die seltsame Erscheinung, dass die beiden Gottesnamen nur bis Ex. 6 sich in die Herrschaft theilen und dass der Name יהוה der herrschende wird, neben dem der Name אלהים nur vereinzelt vorkommt, von Ex. 6, 2 f. an, wo erzählt wird: „da sprach Elohim zu Mose und sagte ihm: ich bin Jehova und bin erschienen dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob als El-Schaddai und nach meinem Namen Jehova ward ich ihnen nicht kund.“ Ich bin auch jetzt noch der Ansicht, dass נודע in diesem Worte Gottes an Mose den Sinn eines Kundwerdens durch thatsächliche Selbstbezeugung und lebendige Erfahrung hat, dass also der patriarchalischen Zeit nicht alle Bekanntschaft mit dem Namen יהוה, sondern nur die Erkenntniss desselben abgesprochen wird, welche jetzt sich anbahnt, wo Gott als Erlöser Israels aus Aegypten sich in der Proprietät dieses seines Namens offenbaren will, jetzt wo dieser Name sein *nomen proprium* im Verhältnisse zu Israel, seinem erkorenen Volke, werden soll. Aber da von Ex. c. 6. an der Gottesname אלהים gegen den Gottesnamen יהוה, dessen thatsächliche Offenbarung nun im Schwange ist, fast ganz verschwindet und da also der Gebrauch der Gottesnamen im Ganzen und Grossen unter dem Walten eines festen Planes steht, so ist doch wahrscheinlich, dass der Schriftsteller, welcher jenes Wort Gottes an Mose berichtet, bis dahin den Gottesnamen יהוה in der patriarchalischen Geschichte vermieden oder doch selten gebraucht haben wird. Diese Wahrscheinlichkeit steigert sich dadurch dass es wirklich lauter elohimische Stücke sind, in welchen Gott in eigner Person und im Munde der Patriarchen אל שׁדי heisst Gen. 17, 1. 28, 3. 35, 11. 43, 14. 48, 3. 49, 25. Ex. 6, 3. Und dass diese elohimischen Stücke, welche in der Patriarchenzeit als der Periode El-Schaddai's יהוה nur selten und vorspielsweise wie Gen. 49, 18. gebrauchen, von einem andern Verfasser stammen, als die jehovischen, scheint weiter daraus geschlossen werden zu müssen, dass den elohimischen Stücken gewisse Lieblingsausdrücke gemeinsam sind und dass sie dieselben Gegenstände zum Theil mit andern Namen nennen als die jehovischen. Solche elohimische Ausdrücke sind אֲחֻזָּה Besitz, אֶרֶץ מְגוּרִים Land des Fremdlingsaufenthalts, לְדוֹרֹתֵיכֶם (לְדֹרֹתָם),

לְמִינוֹ (לְמִינָהּ), בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה an ebendemselbigen Tage, פַּדַּן אֲרָם (jehovisch dafür überall אֲרַם נַהֲרַיִם), פָּרָה וְרָבָה, הֵקִים בְּרִית (jehovisch dafür כָּרַת בְּרִית). Auch das überschriftliche תולדות findet sich abgesehen von der streitigen Stelle Gen. 2, 4. nur in solchen Abschnitten, welche ausgesprochenen oder latenten elohimischen Charakters sind. Es scheint also wirklich sich so zu verhalten, dass zwei verschiedene historiographische Strömungen durch den Pentateuch hindurchgehen, welche bis Ex. 6 sich an dem verschiedenen Gebrauch der Gottesnamen und an andern damit vergesellschafteten Eigenheiten unterscheiden lassen. Ich will nicht läugnen, dass ich früher, als ich den Pentateuch in seinem ganzen Umfang untersuchte und bei der ersten Scheidungsprobe den Gebrauch der Gottesnamen, dann den Leviticus, wo wir auf jedem Schritte elohistischen Spracheigenthümlichkeiten begegnen, zum Ausgangspunkte nahm, in dieser Ansicht bestärkt worden bin. Aus den Ergebnissen dieser Untersuchung gestaltete sich mir folgende Vorstellung von der Entstehungsweise des Pentateuchs: Der Kern desselben oder seine erste Grundlage ist die von Mose selbst geschriebene, jetzt in den Geschichtszusammenhang der Gesetzgebung eingearbeitete Bundesrolle Ex. c. 19—24. Die übrigen Gesetze der Sinaiwüste bis zu den Ebenen Moabs verkündete Mose mündlich, aber sie wurden auf sein Geheiss oder unaufgefordert schriftlich verzeichnet. Da das Deuteronomium noch nicht die Schriftlichkeit der ganzen ältern Gesetzgebung voraussetzt, vielmehr diese mit grosser Freiheit recapitulirt, so braucht man nicht anzunehmen, dass die Aufzeichnung schon während des Wüstenzuges geschehen ist. Auf dem Boden des heiligen Landes begann man die nun an einen Schlusspunkt gelangte Geschichte Israels zu beschreiben; die Geschichtsbeschreibung der mosaischen Zeit aber vernothwendigte von selbst die Aufnahme, also Aufzeichnung der ganzen mosaischen Gesetzgebung. Ein Mann wie Eleazar der Sohn Ahrons, der Priester, schrieb das grosse mit בראשית ברא beginnende Werk, in welches er die Bundesrolle aufnahm und vielleicht über die letzten Reden Mose's nur kurz berichtete, weil Mose sie eigenhändig verzeichnet hatte. Ein zweiter, wie Josua oder einer jener זְקֵנִים, auf welchen Mose's Geist ruhete,

ergänzte dieses Werk und einverleibte ihm das ganze Deuteronomium, an dem er sich selbst gebildet hatte. So ungefähr entstand die Thora, gewiss nicht ohne Benutzung mancher schriftlicher Documente durch beide Erzähler. Beide, der priesterliche Elohist und der prophetische Jehovist, sind jeder in seiner Weise Echo und Nachbild des grossen Gesetzgebers, ihres Lehrers und Vorbilds. Wie nach Jesu Auffahrt die Evangelisten sein Evangelium in seinem Geiste schriftlich machten, so jene Beiden nach Mose's Hinwegnahme sein Gesetz und die es umschliessende Geschichte. Aus dem Bewusstsein einer solchen Entstehung der Thora heraus scheint die merkwürdige Stelle Esr. 9, 10—12. geschrieben zu sein, wo ein noch während des Wanderzugs gesprochenes Wort der Thora als ein Wort der Knechte Jehova's, der Propheten, citirt wird.

Es ist das erste Mal, dass ich nachdem ich die kritische Untersuchung über den ganzen Pentateuch erstreckt, zur Auslegung der Genesis zurückkehre. Die Ergebnisse dieser Untersuchung als ausgemachte und unzweifelhafte zur Genesis mitzubringen wage ich nicht, vielmehr freue ich mich, sie auf's Neue in's Licht der Prüfung stellen zu können. Auf dem Gebiete der Genesis stehen Kritik und Auslegung im engsten Wechselbezuge. Hier muss bereits bei 2, 4 ff. die kritische Frage in der Hauptsache zur Entscheidung kommen.

Welchen Standpunkt wir den unter sich selbst widersprechenden Ansichten der neuern Kritik gegenüber einnehmen, erhellt aus dem Bisherigen und wird uns noch klarer werden, wenn wir die Geschichte der pentateuchischen Kritik überblicken. Der erste Impuls ging von dem belgischen Arzte Astruc aus, der in einer 1753 zu Brüssel erschienenen französischen Schrift den Wechsel der Gottesnamen in der Genesis daraus zu erklären suchte, dass Moses die Genesis aus zwei Haupturkunden, mit Benutzung 10 anderer Documente, zusammengesetzt habe. Diese Hypothese, die Urkundenhypothese, wurde durch Eichhorn nach Deutschland verpflanzt und durch Ilgen und Gramberg mannigfach ausgebildet. Ihr zur Seite trat die zuerst durch Vater, dann durch Hartmann ausführlich begründete Fragmentenhypothese, welche den Pentateuch als ein Mosaik von

Fragmenten verschiedener Verfasser betrachtete. Beide Erklärungsversuche der Entstehung des Pentateuchs sind als abgethan anzusehen: sie fassen den Hergang in einer mit der lebendigen Einheit desselben unvereinbaren mechanischen Weise. An der Stelle beider ist jetzt die Ergänzungshypothese die herrschende, welcher zufolge der Verfasser des Pentateuchs, der Jehovist, eine ältere von der Weltschöpfung bis zum Tode Josua's reichende Grundschrift, die des Elohisten, vor sich hatte und erweiternd verarbeitete. Diese Hypothese hat nach Vorarbeiten Ewald's, Bleek's, Stähelin's in Tuch's Commentar zur Genesis die gründlichste und nüchternste Durchführung gefunden; auch fehlt es den später erschienenen „Kritischen Untersuchungen" Stähelin's (Berlin 1843) nicht an Fleiss und Besonnenheit, obschon seine Ansicht, dass der Jehovist und der Deuteronomiker Eine Person seien, wenn man überhaupt die Berechtigung der kritischen Analyse voraussetzt, sicher unhaltbar und auch von de Wette nicht angeeignet worden ist. In ein ganz neues Stadium hat hierauf Ewald im ersten Bande seiner „Geschichte des Volkes Israel" die pentateuchische Kritik einzuführen gesucht; ich weiss für die von ihm vorgetragene Hypothese, in seinen Augen natürlich die absoluteste Wahrheit, keinen bessern Namen als den der Krystallisationshypothese. Er zerlegt nämlich den Pentateuch in vier verschiedenzeitige Bestandtheile, welche durch den Deuteronomiker, der auch letzter Verfasser des zum Pentateuch gehörigen Buches Josua ist, ihre letzte Umgestaltung erhalten haben. Unter diesen vier Bestandtheilen ist das Bundesbuch das älteste, in Simsons Zeit geschrieben; darauf folgt das Buch der Ursprünge von einem Priester zur Zeit Salomo's; davon ist weiter zu unterscheiden ein erster prophetischer Erzähler der Urgeschichten, ein Bürger des Reiches Israel zur Zeit Elia's oder Joels, und ein zweiter prophetischer Erzähler aus der Zeit zwischen 800—750, der wie der Verfasser des Bundesbuchs Gott schon in der vormosaischen Zeit יהוה, seltner אלהים nennt. Diese Hypothese hat so viel ich weiss noch Niemandes Beifall gefunden. v. Lengerke, bei dem sonst Ewald's Ansehn sehr viel gilt, erklärt in seinem „Kenaan" (1844), er könne von dem Ergebniss, dass nach der

gegenwärtigen Composition des alten Pentateuchs (abgesehen nämlich vom Deuteronomium) im Allgemeinen zwei Hauptverfasser angenommen werden müssen, nicht abgehen. Von Knobel, der einen Commentar zum Pentateuch vorbereitet, weiss ich dasselbe. Und von Hupfeld ist wie er mir sagt eine Schrift über die Zusammensetzung der Genesis zu erwarten, welche besonders den engen Zusammenhang der auszusondernden Theile der Grundschrift nachzuweisen verspricht und gleichfalls im Wesentlichen die Ergänzungshypothese festhalten wird.

Auch wir halten die Ergänzungshypothese, vorausgesetzt die Berechtigung der kritischen Analyse, für die ansprechendste und beste. Wir werden sie im Verlauf der Auslegung nicht ignoriren dürfen. Wir könnten es, wenn die trefflichen apologetischen Arbeiten von Hengstenberg, Drechsler, Ranke, Welte und Kurtz das wirklich leisteten was sie bezwecken, nämlich aus der innern Planmässigkeit und Einheit des Pentateuchs Mose als den Einen Verfasser desselben zu erweisen. Aber alle diese Arbeiten bleiben hinter dem angestrebten Ziele mehr oder weniger zurück. Das Werk Hengstenberg's „Die Authentie des Pentateuchs" (2 Bände, 1836. 1839) hat in Aufhellung der angeblichen Widersprüche und Spuren nachmosaischer Abfassung im Pentateuch Vortreffliches geleistet, aber es leidet auch an dem Fehler, auf falschen Voraussetzungen mit hartnäckigster und schneidendster Consequenz weiter zu bauen; der Versuch, den Gebrauch der Gottesnamen durchweg aus bewusster Absichtlichkeit zu erklären, ist nicht befriedigend. Auch das Werk Drechsler's „Die Einheit und Aechtheit der Genesis" (1838) befriedigt in diesem Punkte nicht, obschon das unabhängige Zusammentreffen seiner meisten Ergebnisse mit denen Hengstenberg's sie doppelt beachtenswerth macht. Er selbst fühlte sich in späterer Zeit nicht mehr dadurch befriedigt und änderte seine Ansicht dahin, dass der Wechsel der Gottesnamen den didaktischen Zweck habe, die beiden verschiedenen Seiten göttlicher Existenz unterscheiden zu lehren, und dass allerdings verschiedene Strömungen durch den Pentateuch gehen, aber nicht Abschnitte verschiedener Verfasser, sondern verschieden je nach der Verschiedenheit der die Fortbewegung des Gedankens beherrschenden Motive,

je nach dem Wechsel gewisser Grundgedanken und Gedankenreihen, mit denen zugleich gewisse mit ihnen sich einander ablösende Wörtercomplexe gegeben seien. Die Untersuchungen Ranke's über den Pentateuch (1834. 1840), ein wahres Musterbuch an Tiefe der Forschung, Objectivität der Darstellung und Würde der Haltung, haben mit viel Ueberzeugungskraft der Zerstückelung der Fragmentenhypothese gegenüber die innere Einheit des Pentateuchs gerettet und besonders die tiefe Verwobenheit des genealogischen und gesetzlichen Elements mit dem geschichtlichen nachgewiesen, aber leider haben sie mit keinen andern Gegnern zu thun als Vater und de Wette, am Schlusse mit George's verkehrter Ansicht dass das Deuteronomium eine noch unentwickeltere Gestalt der Gesetzgebung darbiete als die vorausgehenden Bücher. Die Schrift Welte's „Nachmosaisches im Pentateuch" (1841), welche Sprache, Darstellungsweise, Entstehung und Inhalt des Pentateuchs gegen die Anklage des Nachmosaischen vertheidigt und sich bei der Annahme einiger Interpolationen beruhigt, enthält manche dankenswerthe Ergänzungen des von Hengstenberg, Drechsler u. A. Geleisteten, aber keine neuen Gesichtspunkte. Dagegen ist in den geistvollen Schriften von Kurtz: „Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuchs" (1844) und „Die Einheit der Genesis" (1846) dem Problem manche neue Seite abgewonnen. Die erstere dieser beiden Schriften verdiente nicht das abgünstige Urtheil, das Bertheau über sie gefällt hat. Kurtz ist ein durchaus ehrlicher Kritiker. Er ist der Erste, welcher die Ergänzungshypothese einer gewissenhaft eingehenden Prüfung unterzogen hat.

Die genannten Kritiker alle vertheidigen die ausschliessliche Abfassung des Pentateuchs durch Mose. Ihre Tendenz ist eine apologetische und ihr Standpunkt schon deshalb ein etwas befangener. Keiner von ihnen hat das Selbstzeugniss des Pentateuchs vorurtheilsfrei gewürdigt, keiner ist den Beobachtungen, auf welche sich die Ergänzungshypothese stützt, über die Genesis hinaus durch den ganzen Pentateuch nachgegangen, keiner hat sich recht klar gemacht, dass man die widerspruchslose und planmässige innere Einheit des Pentateuchs beweisen kann, ohne

damit die Einheit des Verfassers bewiesen zu haben. Vor Allem aber habe ich an diesen ehrenwerthen Forschern das auszusetzen, dass auch nicht einem einzigen von ihnen in den Sinn gekommen ist, dass der ganze Pentateuch mosaisch sein kann, ohne in allen seinen Theilen unmittelbar mosaisch zu sein, dass er, ohne dass seinem göttlichen Ansehn, seiner grundleglichen Priorität zu Israels heiliger Geschichte und Literatur ein Abbruch geschieht, aus einem unmittelbar mosaischen Kern und ineinandergreifenden, um diesen gelagerten Aufzeichnungen von Zeitgenossen Mose's bestehen kann. Denn wenn nach v. Lengerke der Elohist unter Salomo, der Ergänzer unter Hiskia geschrieben hat, nach Tuch jener unter Saul, dieser unter Salomo; nach Stähelin jener in der Richterzeit, dieser unter Saul: so ist es gewiss unverwehrt, noch einen Schritt rückwärts zu gehen und den Elohisten der Zeit Mose's, den Ergänzer der Zeit Josua's zuzuweisen.

Die Einsicht in jene Möglichkeit wahrt unserer Kritik die nöthige Freiheit und diese Zurückversetzung des Pentateuchs in die erste Periode israelitischen Schriftthums ist um so berechtigter, je unfreier die moderne Kritik von Eichhorn bis Lengerke ist, indem sie ihn in spätere Zeit herabdrückt. Die moderne Kritik ist unfrei, denn wenn auch unzählige äussere und innere Gründe den mosaischen Ursprung der Thora handgreiflich machten, sie kann ihn nicht anerkennen, sie muss ihren Inhalt für ein ungleichzeitiges Gewebe von Geschichte und Mythus halten, denn sie ist gebunden durch ihre dogmatischen Voraussetzungen, dass es keine übernatürliche Offenbarung Gottes gebe, kein freithätiges Eingreifen Gottes in das Natur- und Menschenleben, keine aus göttlicher Erleuchtung hervorgehende Prophetie. Die moderne Kritik ist in den Kreis folgender drei Schlüsse gebannt: 1) Der Pentateuch stellt sich als Geschichte einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, eines mannigfaltigen thatsächlichen Verkehrs Gottes mit den Erstgeschaffenen, mit den Patriarchen, mit Israel dar, also ist er weder streng geschichtlich noch mosaisch. Weil de Wette den göttlichen Geschichtspragmatismus des Pentateuchs von vornherein nicht als Wahrheit gelten lassen kann, so gilt ihm der Pentateuch als das theokratische Epos der Hebräer

und der Jehova des Pentateuchs, sofern er in der Geschichte handelnd auftritt, steht ihm als Erzeugniss der Sage auf gleicher Linie mit den homerischen Göttern. Ebenso bezeichnet Ewald dies dass das Göttliche wirksam und sichtbar in der Geschichte erscheint geradezu als das Eigenthümliche des hebräischen Mythus; es hilft nichts zu läugnen, sagt er, dass die hebräische Sage darin der Art und Weise der heidnischen Mythologie sich nähert. Bei solcher Voraussetzung ist es unmöglich, Geschichtlichkeit und Mosaität der Thora festzuhalten, wenn beide auch noch so sehr beglaubigt wären. 2) Der zweite Schluss lautet: Der Pentateuch ist voll wunderbarer Vorgänge, welche, wie de Wette sich ausdrückt, für den denkenden Verstand undenkbar, wenigstens zweifelhaft sind, also ist er nachmosaisch, denn Wundererzählungen sind ein ideal-dichterisches Gewand, welches der echtgeschichtlichen Sage erst später umgeworfen ist. 3) Der Pentateuch enthält Weissagungsreden, welche ein Wissen um Dinge der nachmosaischen Zeit aussprechen, ein solches Wissen um ferne Zukunft ist aber nicht begreiflich, also sind diese Weissagungen entweder *vaticinia post eventum* oder wenigstens in der Zeit des sicher voraussichtlichen *eventus* entstanden. de Wette bezeichnet geradezu die Weissagungen des Pentateuchs als erdichtet mit dem Bemerken: „solche den alten Helden in den Mund gelegte Weissagungen haben auch die indischen Puranas“. Von dieser in voraus entschlossenen Verneinung aller eigentlichen Weissagung aus ergiebt sich ein eignes Verfahren zur Bestimmung der Abfassungszeit des Pentateuchs. Die *vaticinia post eventum* dienen als Zeitbestimmungsmerkmale. Weil beim Elohisten den Patriarchen verheissen wird, dass Könige von ihnen stammen werden, so kann der Elohist nicht früher als zur Zeit der Könige geschrieben haben. Weil Bileam die Unterjochung Amaleks, Edoms und Moabs weissagt, so hat der Jehovist nicht vor dem Siege Sauls über die Amalekiter und dem Davids über die Edomiter und Moabiter geschrieben. Weil Lev. 26, 3 ff. die Zerstreuung des Volkes in heidnische Länder gedroht wird, so gehört dieses Stück sicher einer sehr jungen Zeit an. Dieses Verfahren, welches der in die Zukunft schauenden Weissagung den Kopf auf den Rücken dreht, ist eins der Hauptbeweismittel

Ewald's. Der älteste Bestandtheil des Pentateuchs ist nach Ewald das sogenannte Bundesbuch. Der Verfasser hat in Simsons Zeit gelebt. Woher weiss das Ewald? Weil er Gen. 49, 16. (Dan sei eine Schlange auf dem Wege) als ein *vaticinium post eventum* aus der Zeit Simsons des Daniten fasst. Dem vierten Ergänzer wird die Aufnahme der Weissagung Bileams zugeschrieben. Dort wird geweissagt: Schiffe von der Seite der Kittäer — die demüthigen Assur. Darum hat der vierte Ergänzer geschrieben in der Nähe des Sieges des tyrischen Königs Eluläos über die Kittäer im 8. Jahrhundert. Da muss Menander bei Josephus herhalten, um dem vierten Ergänzer die Zeit in der er schrieb zu bestimmen. Ist diese Kritik nicht unfrei? Die wahre Kritik hält den Pentateuch invoraus weder für mosaisch noch für nachmosaisch, sondern entscheidet nach äussern und innern Gründen; jene Kritik aber ist gezwungen, ihn trotz aller äussern und innern Gründe für ein Product nachmosaischer Zeit zu halten, weil er Reden und Erscheinungen Gottes, Wunder und Weissagungen enthält und doch in der mosaischen Zeit alles wie noch heute ganz natürlich hergegangen sein muss! Aber natürlich geht alles auch heutiges Tages nur für diejenigen her, welche den Gott, der auf Sinai sein Feuergesetz gab, noch nicht in sich haben reden hören, welche sich aus dem Bereiche der Natur noch nicht in den Bereich des Geistes versetzt wissen und da die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben, welchen das Glaubensauge noch nicht geöffnet ist, um die je und je sich wunderbar offenbarende Herrlichkeit Gottes zu schauen. Die Möglichkeit der Wunder und der Weissagung ist dem Gläubigen erfahrungsmässig durch das Wunder der Wiedergeburt und die Wirkungen des Geistes an ihm selber verbürgt. Deshalb steht er den Wundern und Weissagungen der Schrift frei gegenüber, ohne gezwungen zu sein, sie leichtgläubig hinzunehmen, aber auch ohne gezwungen zu sein, sie in voraus ungläubig zu läugnen. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit, da ist auch wahrhaft freie Kritik, die weder verurtheilt ist, aprioristisch zu bejahen noch aprioristisch zu verneinen, sondern in den Stand gesetzt, frei zu urtheilen so wie es der Thatbestand der Vergangenheit und der Gegenwart fordert.

Wir haben auch gar keine Ursache, an den Geschichtsinhalt der Genesis mit Misstrauen heranzutreten. Denn 1) er kann glaubhaft sein. Die Quelle, welcher er entnommen ist, ist die mündliche, innerhalb des erwählten Geschlechts fortgepflanzte Ueberlieferung, durch welche sich nach göttlichem Geheiss Gen. 18, 19. das Andenken an die Offenbarungen Gottes im Leben der Väter vererbte und um so leichter vererben konnte, je dauernder das Lebensalter, je einfacher die Lebensweise und je abgeschlossener von allen fremdartigen Einflüssen die Stellung der Patriarchen war. Ueber dieser Ueberlieferung wurde gewiss mit grösster Sorgfalt gewacht; sie war ja dem erwählten Geschlecht die Grundlage seiner Existenz, das Band seiner Einheit, der Spiegel seiner Pflichten, die Bürgschaft seiner Zukunft und somit sein kostbarstes Erbgut. Sodann lässt sich 2) mit Sicherheit erwarten, dass der Geschichtsinhalt der Genesis glaubhaft sein wird, denn da die wahre Religion, die in der Schrift bezeugte Religion der Erlösung, auf Offenbarungsthatsachen beruht, so ist durch die treue Ueberlieferung derselben ihr eigner Bestand bedingt und es fallen innerhalb derselben religiöser Sinn und Sinn für geschichtliche Wahrheit zusammen. Es kommt hinzu dass nicht allein der weltgeschichtlich beglaubigte Charakter des Volkes Israel, sondern auch das neutestamentliche Werk und Zeugniss Christi die Wahrheit des Geschichtsinhalts der Genesis und überhaupt der alttestamentlichen Geschichte voraussetzt und somit bestätigt. Man vergleiche auch nur einmal die alttestamentliche Literatur mit den Literaturen des heidnischen Orients, unter welchen sie an schlichter Nüchternheit, an kindlicher Objectivität, an reiner Sittlichkeit und gemeinmenschlichem Interesse nicht ihres Gleichen hat, so wird man erkennen, dass hier eine andere Macht waltet, als die Naturmacht des Heidenthums. Die Literatur Israels ist ein Wunder der Gnade. Sie ist die Literatur der Freiheit vom Banne des Naturprincips, die Literatur der Erlösung vom Joche der Naturnothwendigkeit, die Literatur des Geistes, der sich als Macht über die Natur erfasst hat, die Literatur der Wiedergeburt des alten heidnischen Orients durch die Gnade des Einen unendlichen Gottes. Sie ist deshalb auch nicht so sinnlich prächtig,

nicht so philosophisch tief, nicht so menschlich **imposant**, wie z. B. die indische Literatur, in welcher „sich Tiefen der menschlichen Seele aufthun, vor denen uns schwindelt, und eine Energie des Willens sich entfaltet, die uns Entsetzen erregt.“ Der Orient ist in der alttestamentlichen Literatur zum Kinde geworden, um in das Reich Gottes einzugehen, es ruht über ihr ein stiller Friede, dessen Regenbogen sich selbst über der tiefsten Erregtheit wölbt, es hat Alles in dem persönlichen Einen Gott der Offenbarung sein sicheres Mass und seine feste Grenze gefunden. Wie das Hellenenthum später die riesigen und grossentheils fratzenhaften Gestaltungen des Orients auf das Mass menschlicher Schönheit zurückgebracht hat, so erhebt sich im Israelitismus aus dem Chaos des mythischen fantastischen Naturlebens des Orients still und keusch, ohne Lärm und Gepränge die göttliche Wahrheit.

Ehe wir nun die Genesis auszulegen beginnen, werfen wir einige Blicke auf die Geschichte ihrer Auslegung. Die Auslegung der Genesis reflectirt die Perioden der Geschichte der alttestamentlichen Schriftauslegung überhaupt. Bei den Kirchenvätern finden wir die Anfänge theologischer Auslegung, aber versenkt in eine einseitig-pneumatische, die Geschichte durch Allegorese verflüchtigende Auffassung des A. T. Das Mittelalter, auf diesem Standpunkte verharrend, macht durch die synagogale Exegese veranlasst kaum einen schwachen Ansatz zu grammatisch-historischer Auffassung. Die reformatorische Zeit hingegen bringt den Wortsinn der Schrift zu Ehren als den Behälter einer unerschöpflichen Geistesfülle, ohne noch die enge Verschränkung des Göttlichen und Menschlichen in der Schrift zu begreifen. Die Zeit des Abfalls verliert über dem Buchstaben der Schrift immer mehr ihren Geist, bahnt aber, indem sie diese Einseitigkeit zum Extrem treibt, der Kirche die Erkenntniss des organischen Ineinander des Göttlichen und Menschlichen in der Schrift an, welche Erkenntniss den bereits keimenden Samen eines neuen Entwickelungsfortschritts der kirchlichen Auslegung des A. T. in sich schliesst.

Das ist in kurzem Abriss die Geschichte der alttestamentlichen Exegese. Die Reformationszeit brachte wie die geheiligte

Natur überhaupt, so auch den *sensus literalis* wieder zu Ehren, vor allen Luther. Der Buchstabe ist ihm die Scheide des Geistes; der heil. Geist, sagt er, ist der allereinfältigste Schreiber und Redner, der im Himmel und auf Erden ist, darum auch seine Worte nicht mehr denn einen einfältigen Sinn haben können, den einigen rechten Hauptsinn, den die Buchstaben geben. Seine Genesis, die Arbeit von 10 Jahren, 3 Monate vor seinem Tode den 17. November 1545 beendet, ist ein epochebildendes Werk in der Geschichte der alttestamentlichen Exegese, die reife köstliche Frucht einer wahrhaft geistlichen Anerkennung des alttestamentlichen Buchstabens. Indess fehlt es auch noch Luthern an Einsicht in den innern Zusammenhang der Geschichte Israels und in die besondere Gestaltung des Natürlichen in derselben; er trägt die Klarheit des N. T. auf das Alte über und lässt die Allegorie immer noch als Zugabe gelten. Allgemein anerkannt ist Calvin's ausgezeichnete Begabung für Exegese, sein scharfsinniger Verstand, sein ernstes Streben, seine in Erfahrung gewurzelte Erkenntniss. Sein Commentar zur Genesis ist der ausgezeichnetste seiner alttestamentlichen Commentare. Im grammatisch-historischen Verständniss steht er über Luther, am innersten Geist des Verständnisses überragt ihn aber dieser bei weitem. Das eigentliche Wesen des Israelitismus, sein causaler Zusammenhang mit dem N. T., seine Zukunft ist beiden Reformatoren noch verschleiert. Aber diese beiden Commentare von Luther und Calvin enthalten mehr als alle Schriften der Kirchenväter zusammengenommen und an theologischer Auslegung mehr als alle spätern.

In den exegetischen lutherischen Arbeiten der Folgezeit ist Luther's frischer Geisteshauch entschwunden; das lebendige Weben der Geschichte leidet hier den Zwang der Formel und des Schemas. Doch sind die Commentare von Calovius und Joh. Gerhard, der beiden berühmten Dogmatiker, mit Anerkennung zu nennen. Die reformirte Exegese verwickelte sich allmälig so sehr in den Buchstaben, dass sie des Geistes immer mehr verlustig ging; die Commentare werden immer gelehrter, aber auch immer seichter. Der von Jo. Mercerus vereinigt noch so ziemlich geistliche Lebendigkeit mit dem gründlichsten Wissen.

Dagegen ist der Standpunkt der beiden Arminianer Grotius und Clericus ein deistischer, profaner, dem Geiste des A. T. entfremdeter. Das Werk Spencer's *De legibus Hebraeorum ritualibus* ist nur eine Anwendung der Auffassungsweise des Grotius auf die Ceremonialgesetze. Grotius und Spencer sind die Ideale des Clericus; seine Auslegung haftet trotz seiner umfassenden und mannigfaltigen Gelehrsamkeit (minder im Sprachlichen als im Sachlichen) an der Oberfläche. An unverhüllter Profanität übertrifft er Grotius noch.

In der reformirten Kirche verfiel die Auslegung so vom Spiritualismus in oberflächliche, immer ungeistlichere Verständigkeit. Innerhalb der lutherischen Kirche verfiel man gleichfalls aus einer Einseitigkeit in die andere: der Pietismus der Francke'schen Schule in Halle schlug in den Semler'schen Rationalismus um. Wenn man die gelehrten, aber unausstehlich waschhaften „Anmerkungen für Ungelehrte" von J. Dav. Michaelis (Bd. 2 das erste Buch Mose), den kritisch willkürlichen, exegetisch geistlosen Commentar zum Pentateuch von J. Severin Vater und die scheinbar sehr gelehrte, aber liederliche und ungläubig freche Auslegung der Genesis von v. Bohlen zusammennimmt, so wird man sich des Schmerzes über die Tiefe des Abfalls vom kirchlichen Schriftglauben nicht erwehren können; dagegen machen die grossentheils aus Clericus geschöpften, aber besonnenen Scholien Rosenmüller's, die an diese sich anlehnende, philologisch tüchtige *Annotatio perpetua in Genesin* von Gust. Ad. Schumann und besonders der selbstständige, in allen Aeusserlichkeiten des Textverständnisses überaus sorgfältige Commentar zur Genesis von Tuch ungeachtet ihrer theologischen Werthlosigkeit insofern einen erfreulichen Eindruck, als wir hier nachdem die Auslegung lange genug allegorisirt und unhistorisch dogmatisirt hat endlich das natürliche, irdische Element der heiligen Geschichte zu ruhiger, gesicherter Geltung gelangt sehen. Wenn auch hier über dem ἀνθρώπινον der Schrift das θεῖον derselben nicht zu ihrem Rechte kommt, so ist doch die gläubige Auslegung durch solche Vorarbeiten belehrt, dass sie beides, das Göttliche und Menschliche, Ewige und Zeitliche, Geistliche und Natürliche der Schrift gleich sehr in's Auge zu fassen hat.

Wir haben bis jetzt zwei vom Standpunkte des Schriftglaubens verfasste Commentare zur Genesis. Der erstere von Joh. Nic. Tiele (Erlangen 1836), so ehrenwerth auch die Gesinnung des Verfassers ist, entspricht doch nicht dem durch die Gegenwart geforderten Entwickelungsfortschritt und ist weder in niederer noch in höherer Beziehung recht befriedigend. Dagegen stellt der „Theologische Commentar zum Pentateuch" von Mich. Baumgarten (Kiel 1843, 1844) sich die Aufgabe, in dem Menschlichen der Schrift das Göttliche aufzuweisen und die Geschichte des alttestamentlichen Israel als Vorgeschichte Christi zu fassen. Dieser Commentar, ausgezeichnet durch Geist, Tiefblick, Gedankenreichthum, aber auch nicht ohne die Mängel, welche ein originelles bahnbrechendes Werk zu haben pflegt, ist Bürgschaft dafür dass die Kirche zu der *aetas virilis ac regia* der Schriftauslegung heranreift und dass das Gewitter des Rationalismus nur dazu hat dienen müssen, einen neuen befruchtenden Regen über das Erbe des Herrn zu bringen.

Nach diesen einleitenden freilich nur skizzenhaften Vorbemerkungen wenden wir uns nun zur Auslegung.

Der Eingang der Thora: die Schöpfung des Himmels und der Erde.

I, 1 bis II, 3 (4).

Der erste Abschnitt der Genesis 1, 1 bis 2, 3 oder 4 (wir lassen es noch unbestimmt, wie weit er reicht) erzählt die Schöpfung des Himmels und der Erde, d. i. die Schöpfung der Welt; denn Himmel und Erde sind deren beide der Wahrnehmung sich darbietende Theile, für welche die alttestamentliche Sprache noch keinen einheitlichen Begriff hat. Die Thora beginnt also mit einer Kosmogonie. Um dies zu erklären, darf man sich nicht auf die indischen Purana's berufen, deren jedes mit Kosmogonie anhebt, oder auf das indische Epos, welches mit einer bis in die fernsten Uranfänge zurückgreifenden Einleitung eröffnet zu werden pflegt. Das Streben überall *ab ovo* anzufangen, ist keine Eigenthümlichkeit des Israeliten, sein Angesicht ist mehr in die Zukunft als in die Vergangenheit gerichtet. Eher könnte man den Grund jenes weitausholenden Anfangs der Thora darin suchen, dass sie das Verhältniss Jehova's zu Israel aus dem Verhältnisse Gottes zum Menschen als das Besondere aus dem Allgemeinen ableiten will, aber dieser Grund ist zu abstract. Oder darin dass sie die Selbigkeit Gottes des Weltschöpfers und Gottes des Gesetzgebers darthun will, aber dieser Grund ist zu didaktisch, die Thora lehrt zwar, aber sie lehrt durch ganz und gar objectiv gehaltene Geschichte. Oder darin, dass sie ehe sie zu der zwischen Gott und Menschen sich begebenden Geschichte schreitet, vorher die Entstehung des Schauplatzes derselben zu beschreiben beliebt, aber dieser Grund ist zu äusserlich. Der

rechte Grund kann, wenn die Thora ein einheitliches Geschichtswerk ist, nur darin liegen, dass die Weltschöpfung das erste integrirende Glied ihres Geschichtszusammenhanges ist. Dass es sich wirklich so verhält, ist schon daran zu merken, dass die Grundlegung der Welt durch die Stiftung des Sabbats zugleich die Grundlegung der Thora ist. Gott hat indem er die Welt schafft, die Erde zum Ziele, und in der Erde den Menschen und in dem Menschen Israel und in diesem Volke des Heils die Gemeinde des Heils und in der Gemeinde des Heils die Vollendung alles Geschaffenen. Die Weltschöpfung liegt nicht ausserhalb, sondern innerhalb des von der Ewigkeit auslaufenden und in die Ewigkeit zurücklaufenden Kreises der Heilsgeschichte. Deshalb steht sie an der Spitze der Thora, des heilsgeschichtlichen Grundbuchs.

Bei dieser integrirenden Stellung, welche der Abschnitt 1, 1 bis 2, 3 oder 4 im Geschichtszusammenhange der Thora hat, ist das Zugeständniss unausweichbar, dass der Verfasser Geschichte geben will, keine Dichtung. Den Hergang der Schöpfung zu erzählen ist er gewillt, das zu thun ist er sich bewusst; dieser Abschnitt ist im Sinne der Thora Geschichte, keine poetische Verleiblichung, keine historische Einkleidung irgend welcher Idee. Es ist also exegetisch durchaus unwahr, wenn Eichhorn (Die Urgeschichte, neu herausgegeben von Gabler 1790—1793, 3 Bände) hier eine dichterische Ausmalung des Grundgedankens fand, dass von Gott alles herrühre, ein Schöpfungsgemälde, keine Schöpfungsgeschichte, den Pinsel eines Malers, nicht den Griffel eines Geschichtschreibers, oder wenn Herder („Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts" und „Ideen") sich einbildet, dass hier mittelst malerischer Beschreibung des werdenden Tages die Schöpfung versinnbildet werde. Der göttliche Commentar über die ersten Capitel der Genesis, sagt Herder, webt in der Morgenluft; aber das ist nicht wahr, ein poetischer Morgenspaziergang reicht nicht aus, seiner habhaft zu werden. Wir haben im Sinne des Verfassers eine Schöpfungsgeschichte vor uns, keine Schöpfungshieroglyphe, wie Herder, keinen Schöpfungsapolog, wie Redslob sich ausdrückt; der Verfasser will allerdings lehren, aber um das zu thun malt er nicht, sondern er erzählt,

dichtet er nicht, sondern berichtet. Unannehmbar ist auch die Ansicht, in welcher Kurtz den Ergebnissen der Naturwissenschaft gegenüber endliche Beruhigung gefunden hat. Er hat in der Evangelischen Kirchenzeitung und in der zweiten Ausgabe seines lehrreichen Buchs „Bibel und Astronomie“ (1849) seine Ausführungen auf die leider unhaltbare Behauptung gebaut, dass die Schöpfungsgeschichte mit ihren sieben Tagen eine Reihe von ebensoviel prophetischen Visionen sei, also das Werk einer nicht vorwärts in die Zukunft, sondern rückwärts in die ferne Urzeit blickenden, in die Uranfänge der Welt sich versenkenden Prophetie, an der das Objectivwahre von dem nur subjectiv Wahren zu unterscheiden sei. Diese prophetisch-geschichtliche Auffassung, welche im Grunde nur eine geistlichere, tiefere Wendung der dichterisch-didaktischen ist, erweist sich schon aus folgenden drei Gründen als unhaltbar: 1) eine solche Prophetie, welcher Vergangenheitsgeschichtliches sich dergestalt reproducirt, dass es in Visionen vor ihrem Geistesauge vorüberzieht, ist im Bereiche des A. T. beispiellos, das Eigenthümliche der prophetischen Geschichtschreibung des A. T. ist überall nur dies, dass sie die heilsgeschichtliche Innenseite ihres Geschichtsstoffes hervorkehrt, die mannigfaltigen äussern Geschehnisse unter die teleologische Einheit des göttlichen Rathschlusses zusammenfasst und nach Massgabe der darin wirksam gewordenen Ideen gestaltet: nicht die Kenntniss des Geschehenen, sondern das geistliche Verständniss des geschichtlich Gegebenen ist dem Propheten durch Wirkung des Geistes Gottes vermittelt. 2) Der prophetische Charakter des Abschnitts ist durch nichts indicirt, nirgends macht sich der Verfasser als *ἐν πνεύματι* schauendes Subject bemerklich, es fehlt alle weissagungsartige Einleitung oder Einrahmung, der Bericht behauptet durchweg die schlichteste historische Gegenständlichkeit. 3) Der Bericht gehört, wenn man im Pentateuch zwei Strömungen der Geschichtschreibung unterscheidet, eine priesterliche und eine prophetische, deren Fortsetzung die spätere annalistische und prophetische ist, gar nicht der prophetischen Strömung an, sondern der priesterlichen.

Aber wenn man auch keinen dieser Gegengründe anerkennt, so zerstört sich diese Kurtz'sche Auffassung schon dadurch

selber, dass sie die Vertheilung des Schöpfungswerkes in gerade sieben Entwickelungsphasen der subjectiv-prophetischen Anschauung zuweist. Wie reimt sich dies damit, dass Ex. 20, 9—11. 31, 12—17. das Sabbatgebot auf die göttliche Sabbatheiligung nach dem Sechstagewerk gegründet wird? In beiden Stellen wird diese göttliche Sabbatheiligung als eine urgeschichtliche Thatsache ausgesagt und dass sie das im Sinne der Gesetzgebung ist, versteht sich von selbst, denn auf eine prophetische Vision kann doch ein Gesetz so wenig gegründet werden als auf eine didaktische Dichtung. Wie innerhalb des Pentateuchs selbst, wird unser Abschnitt auch in der ganzen übrigen kanonischen Literatur als Geschichte gefasst. Der Lobpreis Gottes in Ps. 8 und 104 ergeht auf Grund der vorausgesetzten Geschichtlichkeit dieses Abschnitts. Und wenn Christus sagt, dass wie zu lesen sei Gott den Menschen uranfangs ἄρσεν καὶ θῆλυ geschaffen Matth. 19, 4—6., wenn der Verfasser des Hebräerbriefs, von Gen. 2, 2. ausgehend, dies als das bewegende Princip aller Geschichte ausspricht, dass der Sabbat Gottes zum Sabbat der Creatur werden soll Hebr. c. 2, wenn derselbe mit der Schöpfung der Welt ῥήματι θεοῦ seine Recapitulation der alttestamentlichen Geschichte anhebt c. 11, wenn der zweite Brief Petri die Erde als eine mittelst göttlichen Wortes ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος zustandegekommene bezeichnet 2 Petri 3, 5. — so ist doch sonnenklar, dass der Abschnitt Christo wie den Aposteln als rein geschichtlich gegolten hat und dass wir angesichts solcher Autoritäten unbefugt sind, Objectivwahres und Subjectivwahres daran zu scheiden. Es wäre auch wenig empfehlend für die objective Wahrheit der Thora, wenn gleich im ersten Berichte die objective Wahrheit hinter einem malerischen Umwurf sogenannter subjectiver Wahrheit versteckt wäre.

Nein, so ist es nicht. Wir haben auch noch eine andere Waffe gegen diese willkürliche Subjectivirung der Schöpfungsgeschichte. Wenn Gen. 1, 1—2, 3 oder 4 das Gesicht eines israelitischen Sehers ist, woher kommt denn die überraschende Uebereinstimmung des Avesta mit diesem Abschnitt? Denn auch nach dem Avesta schafft Ormuzd in Gemeinschaft der Amschaspands die Welt, nämlich Himmel, Wasser, Erde, Bäume, Thiere,

Menschen in sechs Perioden, und der Unterschied ist nur der, dass dort nicht erst auf das Sechstagewerk, sondern auf jede einzelne Schöpfungsperiode eine grundlegliche Festfeier folgt (Burnouf, Yaçna p. 294—334). Wie kommt es denn, dass die babylonische Kosmogonie bei Berosus und die phönizische bei Sanchuniathon trotz ihrer fantastischen Abenteuerlichkeit sich mit unserm Abschnitt in auffälligen Einzelheiten berühren? Es war eine Zeit, beginnt die babylonische Kosmogonie, in welcher alles *σκότος καὶ ὕδωρ* war. Nach der phönizischen ist das erste Menschenpaar gezeugt von dem *Κολπία*, dem göttlichen Hauche und seinem Weibe *Βάαυ* d. i. der nächtlichen Materie. Es sind das nur Beispiele des Gemeinsamen. Aus solchen ausserhalb Israels vernehmbaren Gleichklängen ist doch zu schliessen, dass der Verfasser von Gen. 1, 1 ss. keine Vision, sondern eine Ueberlieferung vor sich hat. Man könnte einwerfen, dass die erwähnten drei Kosmogonien Nachklänge des unter Babyloniern, Phöniziern, Persern bekannt gewordenen ersten und resp. zweiten Abschnitts der Thora seien. Die Berührungen sind auffällig genug um zu solcher Vermuthung zu veranlassen, und wenn gleich eine Einwirkung des Jehovathums auf die Religion Babylons ganz unwahrscheinlich, eine Einwirkung desselben auf die Religion der Phönizier ziemlich unwahrscheinlich ist, so ist doch eine Einwirkung desselben auf die Zendreligion sehr wahrscheinlich. Aber wenn auch hier und da die Annahme einer solchen Einwirkung statthaft ist, so bleibt doch stehen, dass der Verfasser von Gen. 1, 1 ss. eine vorgefundene alte Ueberlieferung schriftlich gemacht hat. Man sehe sich nur weiter unter den kosmogonischen Sagen der Völker um — gerade in denjenigen Zügen, welche bei Kurtz der subjectiven prophetischen Anschauung anheimfallen, klingen sie zusammen. Wenn das Gesetzbuch Manu's und das Epos Mahabhârata erzählen, dass Gott der Selbstseiende zuerst das Wasser schuf und dieses befruchtete und dass der Same zum Eie wurde, welches dann Brahma, darin inweltlich geworden, spaltete, so ist das nichts anderes, als das durch den indischen Volksgeist hindurchgegangene רוח אלהים מרחפת על פני המים. Und diese Vorstellung vom Weltei findet sich nicht blos bei den Indern, sondern auch bei den Chinesen

und Japanern (s. den Artikel Japan von Neumann in Ersch und Gruber's Encyklopädie), bei den Persern und andern Völkern, selbst jenseits der Behringsstrasse findet sich ein verworrener Nachklang derselben, denn bei den Atnaern, Uzaleizen und Koloschen ist der Vogel, der das Weltei bebrütet, zum Raben geworden, der irgendwo die Elemente stahl, aus denen er die Welt bildete. Und die Zeitform der Woche, innerhalb welcher sich Gen. 1, 1 ss. die Schöpfung vollzieht, wie kann die etwas Visionäres sein, da die siebentägige Woche ein uraltes Gemeingut der asiatischen Völker, wahrscheinlich vor allen der Babylonier ist; sie findet sich ausgebildet bei den Chinesen, den Indern und den Arabern. Bei den Aegyptern hat sich zwar bisher die siebentägige Woche nicht nachweisen lassen, es findet sich bis in die ältesten Zeiten der grossen Pyramiden zurück die zehntägige, die auch bei den Indern vorkommende *daçâha* (Dekade), jedoch geht auch bei den Aegyptern die Heiligkeit der Siebenzahl in uralte Zeit zurück (s. Lepsius, Chronologie der Aegypter I, 22. 131 f.). Diese Heilighaltung des Wochensiebents und der Sieben überhaupt weist, wie sich vermuthen lässt und Gen. 1, 1 ss. bestätigt, auf einen tieferen positiveren Grund zurück als auf den, woraus sie Ideler herleitet, auf die Theilung des synodischen Monats in vier Mondviertel, deren mittlere Dauer $7^3/_8$, ohne Bruch 7 Tage ist. Ihr Grund ist die kosmogonische Sage. Diese ist eine wandernde Ursage. Denn, wie Tuch richtig bemerkt, dieselben Grundtöne erklingen unter den verschiedensten Harmonien vom Ganges bis zum Nil.

Aber verliert der Schöpfungsbericht nicht mehr an Werth als er gewinnt, indem wir ihn aus dem Bereiche der Vision in den der Sage versetzen? Auf diese Frage geben wir zuerst den Unterschied von Sage und Mythus zu bedenken. An der Sage ist das Geschichtliche das Leibhaftige, am Mythus nur ein Schemen; denn der Mythus kleidet einen gegebenen Gedanken in Geschichte, die Sage dagegen pflanzt eine gegebene Thatsache fort und pflegt sie zu idealisiren. Die Sage ist nie ohne geschichtliches Substrat. Zu der in Gen. 1, 1 ss. schriftlich gemachten können wir aus wichtigen Gründen das beste Vertrauen fassen. Sie weist sich dadurch als geschichtlich aus, dass sie einerseits

im Thatsächlichen sich mit den entsprechenden Völkersagen auffällig berührt, andererseits aber im Ideellen, welches in ihr mit dem Thatsächlichen unzertrennlich verwachsen ist, von ihnen auf eine dem reinsten Gottesbegriff entsprechende Weise wesentlich abweicht. Nur die biblische Kosmogonie stellt die reine Idee einer *creatio ex nihilo* dar, ohne ewige Materie, ohne demiurgische Mitwirkung, im Heidenthum scheint diese Idee noch durch, besonders auch im Parsismus, den man, wie M. J. Müller in seinen Untersuchungen über den Bundehesch gezeigt hat, für dualistischer zu halten pflegt als er wirklich ist, aber sie ist verdunkelt, die heidnischen Kosmogonien sind entweder hylozoistisch und also dualistisch, oder emanatistisch und also pantheistisch. Sodann sind sie alle volksthümlich beschränkten Charakters, sie haben sich im Zusammenhange der eigenthümlichen mythologischen Gesammtanschauung der einzelnen Völker und nicht ohne Einfluss ihrer localen und klimatischen Verhältnisse gestaltet. Am biblischen Schöpfungsbericht findet sich nichts dergleichen Particuläres. Man könnte in dem das Sechstagewerk abschliessenden Sabbat etwas in die Schöpfungsgeschichte eingetragenes National-Israelitisches finden. Hävernick erinnert dagegen, dass gerade das Theokratische das wahrhaft Universale sei, insofern die israelitische Theokratie nur die Vorstufe des Universalismus war und dieser wieder in der Theokratie seine Vollendung finden soll. Der Satz ist wahr, aber er beweist zu viel und also nichts. Er beweist dass man es auch nicht auffällig finden könnte, wenn etwa, ähnlich wie in dem Schöpfungsbericht des Jaçna, nach jedem der Schöpfungstage der erste Grund zu einem der theokratischen Feste gelegt würde, aber es ist doch etwas ganz Anderes, ob vom Laubenfeste oder vom Sabbat, die beide theokratisch sind, im Schöpfungsbericht die Rede ist. Der Sabbat ist vorisraelitisch; der Verdacht ist unbegründet, dass um den volksgeschichtlichen Sabbat zu begründen ein göttlicher in die Schöpfungsgeschichte hineingedichtet worden sei. Sie ist also frei von nationaler Beschränktheit und unterscheidet sich dadurch von andern kosmogonischen Sagen. Wie sticht sie endlich durch ihre schlichte und edle historische Form gegen alle andern ab! Wenn das Gesetzbuch Manu's

lehrt, dass der Same der Urgewässer sich zu einem goldigen Ei gestaltet, in dem Brahma ein ganzes Schöpfungsjahr ruhevoll sitzt, bis er es spaltet und aus seinen beiden Hälften Himmel und Erde bildet; wenn die Babylonier erzählen, dass Beel das Meerweib Ὀμώρακα mittenentzwei gespalten und aus einer Hälfte die Erde, aus der andern den Himmel gemacht, dass er dann sich selber den Kopf abgeschnitten und dass die Götter die herabtriefenden Blutstropfen mit Erde zusammen zum Menschen geknetet haben; wenn nach ägyptischer Vorstellung Kneph als Schöpfer auf seiner Töpferscheibe die göttlichen Glieder des Osiris formt: so trägt dagegen die biblische Schöpfungsgeschichte gleich in ihrem ersten Verse die grossartige Einfachheit an der Stirn welche das Siegel der Wahrheit ist. Die ganze Erzählung ist nüchtern, bestimmt, klar, concret. Das Geschichtliche das erzählt wird trägt eine Fülle speculativer Gedanken und poetischer Herrlichkeit in sich, aber es selber ist frei von den Einwirkungen menschlicher Dichtung, menschlicher Philosopheme. Wir haben die Schöpfungssage vor uns so wie sie innerhalb des Bereichs der wahren Religion, welche nüchternen Wahrheitssinn fordert, weckt und pflegt, sich fortgepflanzt hat oder so wie sie mittelst dieses nüchternen Wahrheitssinnes, mittelst israelitischen geistlichen Tiefblicks den heidnischen Entartungen entnommen und auf ihre Urgestalt zurückgebracht worden ist.

Mag aber die Schöpfungssage wie sie Gen. 1, 1 ss. vorliegt zu dem Israel der mosaischen Zeit geradenwegs oder auf Umwegen gelangt sein, immer entsteht die Frage: woher stammt sie? welches ist ihr Ausgangsort? Mag sie sich in gerader Linie innerhalb des erwählten Geschlechts durch die patriarchalische Ueberlieferung vererbt haben oder mag sie sich während des langen ägyptischen Aufenthalts Israels in Babylonien oder wo sonst verhalten haben und von da in Israel eingewandert und hier wiedergeboren worden sein: immer fragen wir, welches ist das Stammhaus dieser wunderbaren Pilgerin, die überall in der Völkerwelt, in Hinter- wie in Vorderasien, selbst in Amerika, z. B. unter den Mexicanern, ehe Columbus es entdeckte, bekannt war und doch nirgends heimisch ist? Antwort: ist es wahr dass sie geschichtlich ist oder doch ein geschichtliches

Substrat hat, so kann ihr Stammhaus kein anderes sein, als die Familie des erstgeschaffenen Menschen. Dies angenommen, ist eine zwiefache Entstehungsweise möglich. Es ist möglich, dass der vorliegende Schöpfungsbericht der in Geschichte umgesetzte Eindruck ist, welchen die Welt auf den erstgeschaffenen, ihrer Entstehung nachdenkenden Menschen machte, der entsprechende Ausdruck für die aus dem Anfange des Menschengeschlechts überlieferte Anschauung der Welt in ihrem Verhältnisse zu Gott und dem Menschen, also für die uranfängliche Erkenntniss dieses thatsächlichen Verhältnisses. Das ist die Ansicht Hofmann's. Sie wäre unhaltbar, wenn z. B. der Astronom Bessel in seinen „Populären Vorlesungen“ recht hätte. Er theilt die Geschichte der Naturbetrachtung in vier Perioden. In der ersten, sagt er, der sogenannten vorsündfluthlichen, lernte das Menschengeschlecht gehen und trieb Kinderspiele, ohne sich um das Buch der Natur zu kümmern; in der zweiten, in welche die Psalmen Davids und die Gesänge Homers fallen, lernte es die Buchstaben des Buchs der Natur kennen, ohne zu ahnen, dass ihre Zusammensetzung einen Sinn haben könne; in der dritten, der nachhomerischen, lernte es buchstabiren, ohne aber auch nur eine einzige Zeile richtig deuten zu können; erst in der vierten, seit Newton, begann das Lesen und 150 Jahre sind sicher so kurz, dass nur ein kleiner Theil des zu Lesenden bis jetzt gelesen sein kann. Ueber die zweite, dritte und vierte Periode wollen wir nicht rechten, aber was die erste anlangt, so sprechen wir der Naturwissenschaft alle und jede Competenz des Urtheils ab. Der Zustand des Menschen vor dem Falle ist ihr ebenso jenseitig als der Zustand des Menschen nach dem Tode. Ueber jenen Zustand kann uns nur eine göttlich beglaubigte Ueberlieferung belehren. Eine solche besitzen wir, und sie belehrt uns, dass der erstgeschaffene Mensch so wenig ein Kind als ein Affe war, dass er kraft seiner Gottesbildlichkeit zur Herrschaft über die Natur berufen und befähigt war, dass er die Dinge nach ihrem Wesen zu benennen und also ihre Signatur zu lesen wusste. Eine solche Periode, wie Bessel sie als die fünfte kaum zu ahnen wagt, eine solche in welcher die Natur dem Menschen dient und der Mensch also über sie herrscht,

wird allerdings — wir wissen es und ahnen es nicht blos — das Ende der gegenwärtigen Geschichte bilden, aber dieses Ende wird doch nichts anders sein als die Wiederbringung und Vollendung eines schon dagewesenen, durch die Sünde abgebrochenen Anfangs. Die Sünde ist's die dem Menschen das Buch der Natur zugesiegelt hat und die Erlösung ist's die es entsiegelt; zwischen dem Beginne jener und der Vollendung dieser ist die Naturerkenntniss im Fortschritt begriffen, ohne aber die Scheidewand völlig beseitigen zu können, welche die Sünde zwischen Natur und Menschen aufgerichtet hat. Für den noch sündlosen Menschen war diese Scheidewand nicht vorhanden: die Natur verbarg sich vor ihm nicht, sie floh ihn nicht, sie befeindete ihn nicht, er brauchte sie nicht zu martern und zu zerfleischen, um in ihr Inneres einzudringen, sie war ihm durchsichtig ohne dass er ihr Gewalt that. Wenn nun schon die jetzige Geologie aus den Gebirgsbildungen und der aufgefundenen urweltlichen Thier- und Pflanzenwelt die Aufeinanderfolge der Perioden bestimmen zu können glaubt, innerhalb welcher erst die unorganische Welt, dann von den blumenlosen Gewächsen und knochenlosen Thieren an die organische bis zum Menschen hinauf in's Dasein trat: um wie viel mehr wird der erste Mensch mit seinem noch ungetrübten und unbeirrten Blicke im Stande gewesen sein, der Welt mit Einschluss seiner selbst ihre Entstehungsweise anzusehen, und der Wahrheit des empfangenen Eindrucks einen entsprechenden Ausdruck zu geben! Es ist aber auch noch ein anderer Ursprung des Schöpfungsberichts innerhalb des Bewusstseins des erstgeschaffenen Menschen möglich, Abstammung nicht aus Reflexion, sondern aus Offenbarung. Die Entwickelung des Menschen war durch Fortsetzung seines thatsächlichen Verhältnisses zu Gott bedingt. Er konnte das wozu er geschaffen war nicht werden ohne Umgang mit Gott, ohne Offenbarung Gottes an ihn. Da nun sein ganzes Verhältniss zu Gott und zur Welt das Wissen um die Thatsache der Schöpfung zur Voraussetzung hatte, so liegt es nahe anzunehmen, dass dieses Wissen ihm auf dem Wege des Unterrichts dargereicht wurde. Ich ziehe diese Herleitung aus Offenbarung der andern vor, denn eine solche Thatsache wie die der Heiligung des

siebenten Tages war ohne Offenbarung kaum erkennbar, und wenn man bei der Herleitung aus Reflexion einmal anfängt, solche Bestandtheile der Erzählung, wie das Tagsiebent, zu subjectiviren, so bleibt von dem geschichtlichen Kern derselben überhaupt wenig übrig.

Aber ist es denn möglich, so streng als wir bisher gethan auf der Objectivität der Erzählung zu bestehen? Sie sagt uns, dass Gott das Licht יום, die Finsterniss לילה, die Veste שׁמים, das Festland ארץ, die Sammlung der Wasser מים nannte, Redete denn Gott der Schöpfer, redeten die Menschen des Paradieses, redeten die Menschen der vorfluthlichen Zeit Hebräisch? Gewiss nicht. Dieses Nein begreift wichtige Folgerungen in sich. Die Schöpfungssage, welche mit den ersten Menschen aus dem Paradiese hinauswanderte, hatte eine andere Sprachgestalt, als der uns vorliegende Schöpfungsbericht. Sie hat ehe sie so wie sie vorliegt schriftlich wurde mindestens eine sprachliche Umgestaltung erfahren und hatte wahrscheinlich schon mehrere Phasen derselben zurückgelegt, als die Eine Sprache der einigen Menschheit in eine Vielheit von Sprachen vieler Völker auseinanderfuhr. Diese sprachliche Umgestaltung ist schon weil sie eine unfreiwillige war nicht in der äusserlichen und mechanischen Weise des Uebersetzens zu denken; der ursprüngliche Text der Ueberlieferung wurde von Gott selbst unversehens zerschellt und die Substanz der zurückbleibenden Erinnerung ging in einen neuen Process des Denkens und Aussprechens ein. Diese sprachliche Umgestaltung ist aber nicht die einzige. Wir haben ein Recht anzunehmen, dass die Urüberlieferung noch viel reicheren Inhalts war, als der uns vorliegende Schöpfungsbericht. Die kosmogonischen Völkersagen geben uns ein Recht darauf. In diesen findet sich gar manches was Gen. 1, 1 ss. fehlt und doch im Lichte des göttlichen Gesammtwortes und des naturwissenschaftlichen Fortschritts sich, wie wir später sehen werden, als Wahrheitselement ausweist, also innerhalb der Urüberlieferung den rechten Ort und Ausdruck im rechten Zusammenhange gehabt haben wird. Ob Derartiges vom Verfasser unseres Schöpfungsberichts schon nicht mehr vorgefunden oder weggelassen wurde, bleibt dahingestellt. Es sind, wie wir sehen

werden, triftige Gründe vorhanden, dass der Verfasser noch mehr verschwiegen als ausgesagt hat. Dass die Geschichtschreibung der Thora sich unter das unerbittliche Gesetz eines festen Planes gestellt hat und ebenso bewunderungswürdig ist im Schweigen als im Reden, haben wir schon in der Einleitung an zwei grossartigen Beispielen bewiesen.

Aber ist nun nicht alles wieder verloren was wir gewonnen zu haben glaubten? Wir haben für die Objectivität des Erzählten gestritten und nun scheint sie uns selber unter den Händen zerronnen zu sein. Es scheint nur so. Wir erkennen auch jetzt noch in Gen. 1, 1 ss. kein subjectives Element der Anschauung, der Reflexion, der Dichtung an, es ist alles aus dem Urquell göttlicher Offenbarung geflossene Ueberlieferung des objectiven thatsächlichen Hergangs der Schöpfung. Diese Ueberlieferung hat, bis sie zum Verfasser von Gen. 1, 1 ss. gelangt ist, freilich manche Metamorphosen durchlebt. Aber dass sie auf diesem langen Wege sich im Wesentlichen gleichgeblieben ist, das verbürgt uns der wesentliche Zusammenklang der Schöpfungssagen von einem Ende der Erde bis zum andern, und wenn zu fürchten ist, dass sie auf dem langen Wege von der Reinheit, dem Reichthum und der Frische des Urquells eingebüsst habe, so verbürgt uns die Göttlichkeit der Thora, dass hier aus der Schöpfungssage so viel des Wahren als frommte aufgenommen und aus demselben Geiste reproducirt ist, welcher die ersten Menschen das Geheimniss der Schöpfung lehrte. Es ist alles objective Wahrheit, obwohl nur die Strahlenbrechung ihrer ursprünglichen paradiesischen Gestaltung. —

* * *

Es bedarf nur eines Ueberblicks, wie er auch vor Vollzug der Auslegung möglich ist, um uns die Gliederung des Schöpfungsberichts zu vergegenwärtigen. Diese Gliederung ist die des Schöpfungswerkes selbst, sein eigner entwickelungsmässiger stufengängiger Fortschritt. Es zerfällt in zwei Ternare von Tagen, die Tagewerke des zweiten Ternars entsprechen denen des ersten. Am ersten Tage wird das Licht geschaffen, am vierten die lichttragenden Gestirne; am zweiten Tage Luft und Wasser, am fünften die Luft und Wasser erfüllenden Vögel

und Fische; am dritten Tage nach Ausscheidung des Festlands die Pflanzenwelt, am sechsten die das mit Pflanzennahrung versehene Festland erfüllenden Landthiere und zuletzt der Mensch. Dieser Parallelismus ist unverkennbar. Die beiden Ternare, von denen der eine die Schöpfung der Pflanzenwelt, der andere die des Menschen zur Spitze hat, bilden also gewissermassen zwei sich symmetrisch entsprechende umgekehrte Dreiecke. Mit dem vierten Tage geschieht ein neuer Ansatz, indem das am ersten Tage geschaffene Licht hier an die himmlischen Lichtkörper gebunden wird; das Schöpfungswerk trägt also das Gepräge der göttlichen Dreizahl, die Schöpferthätigkeit nachdem sie in drei sich steigernden Bethätigungen zu einem bestimmten Höhe- und Ruhepunkte gelangt ist holt von neuem aus und beginnt, zum Ausgangspunkte zurückkehrend, von vorne. Aber andrerseits ist doch auch der Uebergang vom ersten zum zweiten Ternar kein unvermittelter Sprung, sondern ein wohlvermittelter stetiger Fortschritt. Der Uebergang von der Schöpfung der Pflanzen zu der Schöpfung der Sonne, des Monds und der Sterne erscheint nur bei oberflächlicher Betrachtung als abrupt. Dieses Abrupte bleibt freilich stehen, wenn man sagt, mit der Pflanze in der zweiten Hälfte des dritten Tages sei die niedrigste Stufe organischen Lebens gesetzt, denn, abgesehen davon dass es der Schrift fremd ist, die Pflanze als Lebendiges zu betrachten, ergiebt dies von der Pflanze zu den Gestirnen keinen Fortschritt. Meint man aber dass die Gestirne als ζῶα λογικά (νοερά) angesehen sein wollen, so ist wiederum von den Gestirnen zu den Vögeln und Fischen kein Fortschritt. In beiden Fällen haben wir statt des Fortschritts einen Rückschritt. Der Fortschritt ist also anders zu fassen. In der Pflanze, die ihren eignen Samen hat, ist die erste Stufe des Einzelwesens gegeben, die Besonderheit der Pflanze ist aber noch wesentlich im Zusammenhang mit dem Allgemeinen, noch unselbstständig, noch nicht in sich abgeschlossen; dagegen stellen die Gestirne eine höhere Stufe des Einzelwesens dar, sie existiren als Einzelgebilde für sich und sind, während die Pflanze an die Scholle gebunden ist, in rastloser, weite Bahnen durchmessender Bewegung begriffen. Diese Bewegung ist aber noch mit dem Mangel behaftet, dass

sie unwillkürlich, dass sie unfrei ist; sie sind noch nicht lebendige Einzelwesen. Die Schöpfung dieser erfolgt am fünften und sechsten Tage und vollendet sich im Menschen. Der erste Ternar fand nach der Sonderung von Licht und Finsterniss, vom Wasser droben und drunten, vom Trockenen und Nassen in der Besonderung der Pflanze seinen Abschluss; der zweite Ternar führt die von da aus sich fortsetzenden Besonderungen in der Persönlichkeit des Menschen zu ihrem Gipfel. Wenn Ewald meint, dass die Schöpfung der Pflanzen und des Menschen, welche die je zweite Hälfte des dritten und sechsten Tagewerks bilden, ursprünglich als besondere Schöpfungswerke gezählt und dass die acht Schöpfungswerke, die so herauskommen, erst später zu sechsen verkürzt worden seien, um sich dem Schema der Schöpfungswoche zu fügen, so ist das rohe Willkür. Gerade darin liegt die tiefste objective Wahrheit, dass beidemal drei schöpferische Selbstbethätigungen ein Ganzes bilden und beidemal die dritte ein Doppeltes leistet. Uebrigens sind die Dreizahl und die Siebenzahl göttliche Formen. Sie sind der ewiggültige Grundriss der der Welt eingegründeten und in ihr lebendigen göttlichen Mathesis. Dass in der Dreizahl sich Gottes Leben schöpferisch bethätigt hat und in der Siebenzahl zur Ruhe der Vollendung eingegangen ist, das ist für alle Creatur von geheimnissreichen unendlichen Folgen.

Die summarische Inhaltsangabe I, 1.

Der Schöpfungsbericht, den wir nun im Einzelnen uns zum Verständniss bringen wollen, ist, wie wir sahen, das erste integrirende Glied im Geschichtsganzen der Thora. Daraus erhellt, welche Beziehung mit בראשׁית in Gedanken verbunden sein will. Denn grammatisch steht ראשׁית hier absolut wie Jes. 46, 10.; man hat zu übersetzen: im Anfang schuf Elohim, nicht wie neuerdings Ewald nach Hos. 1, 2.: im Anfang da Elohim schuf (= בראשׁית אשׁר ברא). Es ist der Anfang der folgends erzählten Geschichte gemeint, welche sich zwischen Gott und Menschen begeben hat; diese Geschichte hat dies zum Anfang, dass durch eine schöpferische That Elohims der Himmel und die Erde in's Dasein traten. Der Verfasser will also nicht den Lehrsatz aus-

sprechen, dass die Welt zeitanfänglich, nicht ewig ist, sondern die göttliche Thatsache, durch welche der Grund zur folgenden Geschichte gelegt ist. Indem er sagt, dass diese Geschichte die Schöpfung des Himmels und der Erde zum Anfang gehabt hat, ist freilich die absolute Anfangslosigkeit der Welt und also ihre Ewigkeit *a parte ante* verneint, aber das worauf es ihm ankommt ist nicht dies dass die Geschichte einen Anfang gehabt hat, sondern dies dass die Schöpfung des Himmels und der Erde ihr Anfang gewesen ist. Das Verbum ברא schliesst, auf sein Etymon gesehen, einen vorhanden gewesenen Stoff nicht aus; es hat wie der Gebrauch des Pi. zeigt, die Grundbedeutung des Schneidens oder Hauens. Aber wie auch in andern Sprachen die Verba, welche die göttliche Schöpferthätigkeit bezeichnen, auf diese Grundbedeutung zurückgehen, z. B. in Zend, wo sowohl *wĕrĕç* als *kĕrnĕt* ursprünglich „schneiden" bedeuten, so ist ברא sprachgebräuchlich die eigentliche Bezeichnung des göttlichen Hervorbringens geworden, nirgends erscheint es als Bezeichnung menschlichen Hervorbringens, wie die von Menschen sowohl als Gott gebräuchlichen Synonymen עָשָׂה, יָצַר, יָלַד, und schon daraus geht hervor, dass es die göttliche Causalität als eine absolute aussagen will. Wenn freilich Ewald Recht hätte, dass unser Schöpfungsbericht ein Chaos als Grundstoff voraussetze, über dessen Entstehung er so wenig als Manu's Gesetzbuch oder Hesiod's Theogonie etwas aussage, und dass diese ältere Vorstellung von der Erschaffung der Welt aus dem Chaos erst in den spätern biblischen Schriften (Amos und besonders Iob) durch die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* verdrängt worden sei, so verhielte es sich anders. Er fasst nämlich V. 1. als vorausgestellte kurze Zusammenfassung des folgends Berichteten, die Schöpfung des Lichts V. 3. als ersten Schöpfungsact und V. 2. als Aussage des Zustandes, in welchem die Schöpferthätigkeit Gottes den anfangslosen Grundstoff vorfand. Die Grenze des Israelitismus und des Heidenthums ist so nivellirt; denn das ist eben das Eigenthümliche des Heidenthums, dass es, sofern es nicht den absoluten Unterschied Gottes und der Welt emanatistisch aufhebt, Gott eine ewige Materie dualistisch beiordnet.

Nun ist es zwar wahr, dass V. 1. nicht den ersten Schöpfungsact berichtet, sondern summarisch dasjenige ankündigt was folgends berichtet wird. Es ist wahr dass V. 1. nicht die Schöpfung des Himmels und der Erde im Sinne ihrer *prima materia* aussagt; von einer *prima materia* steht V. 1. nichts, השׁמים והארץ ist das *per partes* bezeichnete Weltganze, und dass dieses, welches die Voraussetzung der folgenden Geschichte ist, durch eine dieser Geschichte voraufgehende Gottesthat in's Dasein trat, das ist's was der Verfasser sagen will. Ebendeshalb ist's auch falsch, wenn Drechsler unter השׁמים V. 1. einen andern Himmel versteht als den welcher am zweiten Tage gebildet und am vierten mit Gestirnen versehen wird, so dass הארץ V. 1., gleichfalls anders als gewöhnlich gemeint, die Erde mit dem ihr zugehörigen Sonnensystem bezeichnet; es ist dies falsch, weil nach dem Zwecke des Verses השׁמים והארץ nur die beiden in der folgenden Geschichte ineinandergreifenden Grosstheile des Weltganzen sein können, Himmel und Erde als die Scene der folgenden gottmenschlichen Geschichte. Aber obgleich V. 1. summarisch gemeint ist, so kommt das תהו ובהו V. 2. dennoch nicht als ein anfangsloses jenseits des Schöpfungswerkes zu stehen, sondern V. 1. umkreist alles. Himmel und Erde in der Gestalt ihres Anfangs wie ihres Endes sind Gottes Schöpfung.

Der erste Schöpfungstag I, 1—5.

Diese Gestalt des Anfangs beschreibt V. 2. והארץ היתה תהו ובהו. Das Präter. mit so vorausgestelltem Subj. ist die übliche Weise, eine folgende Geschichte zu verumständen und so zu beginnen Gen. 3, 1. Richt. 11, 1. 6, 33. Das היתה ist, genau genommen, mehr als ein bloses *erat;* die LXX. würde es besser durch ἐγένετο als durch ἦν übersetzt haben. Die Erde wie sie zunächst durch Gottes schöpferische Thätigkeit hervorging, *qualis primum exstitit,* war ein תהו ובהו. Ihr Urzustand wird durch zwei alliterirende Namen bezeichnet; solche Alliterationen ziehen sich durch den ganzen Pentateuch Gen. 4, 12. Ex. 23, 1. 5. Num. 5, 18. 24. Dt. 2, 15. Klang wie Bedeutung der beiden zusammenklingenden Namen ist grausig; die Erde in ihrem Urzustand war eine wüste und starre, gestalt- und leblose

Masse, *rudis indigestaque moles,* mit Einem Worte: ein Chaos. Aber nur die Erde und nicht auch der Himmel? Allerdings nicht blos die Erde, sondern auch der Himmel, denn aus demselben Chaos, aus welchem die Erde, geht folgends auch der Himmel hervor. Aber es genügt zu sagen, dass die Erde ein Chaos war, denn die Erde ist der Mittel- und Zielpunkt des Schöpfungskreises und was von ihr gilt, gilt von allem was innerhalb dieses Schöpfungskreises liegt und an ihr seinen Mittel- und Zielpunkt hat. Wenn der Perser die Erde sich als den Dotter des Welteis vorstellt oder wenn Hesiod in der Theogonie lehrt, dass als das Chaos sich zu regen begann, die Erde den Himmel als das erste ihrer Kinder gebar: so ist das im Gewande des Mythus dieselbe Anschauungsweise, welche unsern Schöpfungsbericht beherrscht. Das Chaos, als welches zunächst die werdende Erde hervorging, umschliesst zugleich den mit ihr und für sie werdenden Himmel. Der Bestand dieser chaotischen Weltmasse wird uns näher im Folgenden bestimmt: sie war תהום von הום = המה eine brausende, wild durcheinander tobende Wassertiefe, *ὕλη πολυκύμων* oder *βαθυκύμων*, wie Synesius die gegenwärtige Welt mit Bezug auf ihren Ursprung nennt. Ueber diesem fessel- und regellos durcheinandergehenden Urfluidum lagerte חשׁך, es war also der schroffeste Gegensatz des Lebens, denn Leben ist sich selbst vollziehendes Gesetz, ist in sich gelichtetes Weben. Aber eine Bewegung, die Leben zu werden verlangt, ist doch schon in den wilden und finstern Gewässern, und noch mehr als das: רוח אלהים מרחפת על פני המים. Der Geist Gottes schwebt darüber, um sie zu einer Welt zu machen, welcher er inwohne und inwirke. Ob Geist Gottes hier im Sinne des Erzählers den Geist bezeichnet, welcher Gott eignet d. h. welcher zu dem im Plural אלהים angedeuteten pluralischen Inhalte des göttlichen Wesens gehört, oder nur den Geist welcher von Gott für den Zweck der Schöpfung ausging, ist fraglich. Man darf auf dem ersten Blatte der Genesis nicht die Erkenntniss der Persönlichkeit des Geistes Gottes erwarten, welche sich auf dem letzten Blatte der Apokalypsis (22, 17.) ausspricht, aber das ist doch auch gewiss, dass einerseits רוח אלהים hier nicht das abgeleitete gottgewirkte Leben der Schöpfung

ist, sondern das wesentlich göttliche Princip, durch welches dieses gottgewirkte Leben entsteht, und dass andererseits רוח hier nicht als in sich haltungsloser Hauch, sondern als von Gott ausgehender, aber auch für sich seiender, weil bewussterweise wirkender, also als Geist gefasst sein will. Denn er fährt nicht gleich einem Winde über die Urgewässer hin und her, sondern er brütet darüber, מרחפת nach Dt. 32, 11. zu erklären. Der unter den Völkern des Alterthums weithin verbreitete, von den Orphikern aufgenommene Mythus vom kosmogonischen Ei hat in dieser schlichten Aussage seinen Ausgangspunkt. Gottes Geist schwebt über der leblosen Urmaterie, um ihr aus dem Leben, das er in sich hat, die *vis vitalis* mitzutheilen, welche weiterhin in Ordnung und Mannigfaltigkeit, Gestalt und Schöne sich entfalten soll. Wie er in Taubengestalt auf den Menschen der Erlösung herniederschwebte, so schwebt er hier in der Wirksamkeit eines brütenden Vogels über dem Chaos der Schöpfung.

An diesem Geiste hat die Urmaterie den Möglichkeitsgrund weiteren Werdens, weiterer Entwickelung. Das bildungsfähige Substrat ist nun vorhanden und harrt der Bildung, welche mit V. 3. beginnt, zugleich mit ihr das eigentliche Sechstagewerk. Es ist wohl zu beachten, dass wie das Chaos entstanden sei, in Geheimniss gehüllt bleibt; alles aber was weiter geschieht, um das Chaos aufzuheben und Geschöpfe mannigfaltiger Art in's Leben zu rufen, geschieht mittelst des Wortes, ausgenommen die Schöpfung des Menschen. Jedes Tagewerk beginnt mit ויאמר. Wenn v. Bohlen meint, die indische Kosmogonie sei grossartiger und erhabener, indem es in den Veden heisse: „Es dachte: ich will Welten schaffen und sie waren", so bemerkt Drechsler dagegen mit Recht, dass abgesehen von dem unpersönlichen „Es" die Welten Gotte immanent, also göttlichen Wesens werden sobald an die Stelle des Sprechens das Denken, an die Stelle des λόγος προφορικὸς der ἐνδιάθετος gesetzt wird. Der Schöpfungsbegriff ist zerstört, sobald man den göttlichen Weltgedanken zur geschöpflichen Wirklichkeit der Welt macht. Auch unser ויאמר setzt für die Weltschöpfung den Weltgedanken voraus; denn das Wort ist der nach aussen geworfene Gedanke, אמר bedeutet sogar beides: das Denken als inneres Sprechen

und das Sprechen als verlautbarendes Denken. Es ist aber offenbar dass hier bei ויאמר kein Sprechen Gottes in sein Inneres hinein, sondern ein Sprechen Gottes in das Chaos hinein gemeint ist, und ebendadurch ist unser Schöpfungsbericht ungleich erhabener als der speculative indische Mythus, denn die Welt als gedachte steht Gott gleich, die Welt aber als durch sein Machtwort entstehende bleibt tief unter ihm, Gott bleibt indem er durch sein Machtwort hervorbringt „der Ueberweltliche, der sich selbst hat und behält gegenüber der Welt." Dass übrigens alle Schöpferworte Gottes an einem innergöttlichen persönlichen Worte, dem Logos, ihre Vermittelung gehabt haben, das ist eine dem N. T. vorbehaltene Offenbarung.

Das erste Schöpferwort Gottes und die mit *fut. consec.* angefügte Meldung seines augenblicklichen Erfolgs enthält V. 3., bewundert und gepriesen wegen seiner erhabenen Kürze und Einfachheit von Longinus und Libanius. Die erste Creatur Gottes ist das Licht; Gott selbst ist Licht, die Weltmasse annoch Finsterniss; damit er sie diesem schroffen Gegensatze zu ihm selbst enthebe und sich näher bringe, schafft er das Licht. Es wird nicht gesagt, woraus er das Licht geschaffen; er schafft es nicht in die Urmaterie hinein, sondern es leuchtet auf sein schöpferisches Werde aus der Urmaterie auf. Es thut also kaum noth, gegen diejenigen, die an dem Lichte vor Erschaffung der Sonne, der Quelle des Lichts, Anstoss nehmen, daran zu erinnern, dass das Sonnenlicht nicht von der Sonne selbst kommt, sondern von einer Hülle, die ihren Körper umgiebt und deren hin und wieder sich ereignendes Zerreissen uns zuweilen einen Blick in das Dunkel darunter gestattet (Bessel, Vorles. S. 84). Licht vor der Sonne sich vorstellig zu machen ist der Naturwissenschaft gar wohl möglich, etwa so wie mir Fr. Schulze sagte, dass die Wechselwirkung, in welche die bis dahin durcheinanderwirrenden Atome zu einander traten, mit chemischen, vielleicht auch elektrischen und dergleichen Processen verbunden war und dass die so bewirkte hohe Temperaturentwickelung die Entstehung des Lichts zur Folge hatte. Ja es möchte vielleicht sogar der Vulcanismus, welcher die ursprüngliche Weltmasse als feuerflüssige Kugel denken zu müssen glaubt, an das יהי אור

anknüpfend, einige Berechtigung beanspruchen dürfen, da der Text nicht verlangt dass man sich die Urmaterie infolge der Entstehung des Lichts nur als beleuchtete und nicht auch als leuchtende denke. Licht im weitesten Sinne, eingeschlossen alle mit Licht verbundenen Naturprocesse, nahm auf den übernatürlichen Impuls des göttlichen Schöpferworts seinen Anfang.

Wenn es nun heisst וירא אלהים את־האור כי טוב (die Construction wie 6, 2. 49, 15. Ex. 2, 2., vgl. dagegen die dem lateinischen *accus. c. inf.* entsprechende 3, 6.), so ist das weder ein anstössiger Anthropomorphismus, denn das menschliche Sehen hat sein Urbild an einem göttlichen, die Schrift redet auf Grund der Gottesbildlichkeit des Menschen menschlich von Gott, ohne das Göttliche als Menschliches zu denken — noch ist es ein überflüssiger Zusatz, denn das finstere Chaos ist dem schöpferischen Endzwecke Gottes noch unentsprechend (Jes. 45, 18. לא תהו בראה er hat die Erde nicht geschaffen dass sie ein תהו bleibe) und die Schöpfung des Lichts ist der erste Schritt in der Aufgabe, die sich Gott gestellt hat, die Welt im Verhältniss zu ihm aus der reinen Gegensätzlichkeit zur gottgefälligen Gegenständlichkeit umzubilden. Die Finsterniss als absolute ist aufgehoben, es verbleibt ihr aber noch ein gewisses Recht zu sein innerhalb der Schranke, die ihr Gott nun zieht: ויבדל אלהים בין האור ובין החשך.

Diese auf eine bestimmte Relativität zurückgebrachte, gegen das Licht abgegrenzte Finsterniss, obwohl von ihr nicht gesagt wird כי טוב, wird doch in die schöpferische Ordnung der Dinge aufgenommen. Wenn es heisst dass Gott das Licht יום, die Finsterniss לילה nannte, so ist der Sinn, dass Gott Licht und Finsterniss nachdem er sie geschieden in das Verhältniss regelmässigen Wechsels gesetzt hat; der Name den Gott den Dingen gegeben ist der ihnen aufgeprägte Charakter, in welchem ihr Wesen oder ihre Bestimmung zur Erscheinung kommt. Dass das göttliche Nennen als Thatsache von lebendiger folgenreicher Realität gefasst sein will, zeigt der sofort eintretende erstmalige Wechsel der Finsterniss und des Lichts nach Massgabe ihres nun geordneten Verhältnisses zu einander. ערב das Dunkeln und בקר der Anbruch oder Durchbruch bezeichnen Nacht und

Tag ihren Anfängen nach. Dass die Nacht nun nicht mehr absolute Finsterniss ist, sieht man daraus dass לילה mit יום im engern Sinne unter den Gesammtbegriff יום zusammengefasst werden kann; aber auch die in Mass und Schranke gethane Finsterniss ist nur da, um alltäglich von neuem durchbrochen und vertrieben zu werden. Die Finsterniss ist eher dagewesen als das Licht, darum beginnt der Gesammttag mit ערב, welcher zu לילה wird; das Licht aber ist in's Dasein gerufen, die Finsterniss zu überwinden, darum folgt auf die Nacht בקר, welcher zu יום (Tag *κατ' ἐξοχήν*) wird. In dieser Folge von ערב und בקר, לילה und יום entstand im Anbeginn der Schöpfung יום אחד (nicht mit dem Artikel wie 2, 11. 4, 19., weil es grammatisch zusammenhangsloser Ausdruck der Summa des Vorausgegangenen ist) d. h., angesehen die damit eröffnete Aufzählung, der erste Tag (= יום ראשון). Dieser erste Tag ist die Grundlegung des Tages überhaupt und dieser Grundlegung entsprechend ist es wenn der bürgerliche Tag bei alten Völkern als *νυχθήμερον* von einem Sonnenuntergang bis zum andern sich erstreckt; so bei den Hebräern, den Germanen, den Galliern, auch bei den Athenern ist nach Plinius der Tag der Zeitraum *inter duos occasus,* bei den Aegyptern nach demselben (s. jedoch Lepsius, Chronol. S. 130 f.) der Zeitraum *a media nocte in mediam.* Finsterniss ist der Anfang und Licht das Ende; jeder Tag in dieser Folge des Werdens weist auf den V. 5[b] ausgesprochenen grundleglichen Hergang der Schöpfung zurück; das Alltäglichste, wie der Tag selbst, hat da seine Wurzeln und gewinnt beim Rückblick auf diesen seinen göttlichen Ursprung die höchste für alles Geschaffene und seine Geschichte grundgesetzliche Bedeutung. Ist nun aber der Tag, wie unser Schöpfungsbericht lehrt, eine uranfängliche schöpferische Einrichtung Gottes, so scheinen die Schöpfungstage als vierundzwanzigstündige Tage gefasst werden zu müssen. Es scheint allerdings so, und wenn dies wirklich der Sinn des Schöpfungsberichts ist, so hat die Exegese darauf zu bestehen, ohne sich durch die Naturwissenschaft, welche auf die geognostischen Ergebnisse und den Befund in den Gebirgen verweist, beirren zu lassen und sich selbst durch Umdeutung oder Subjectivirung des auf 24stündige Tage lautenden Textes

zu täuschen. Aber es sprechen bedeutende Gründe dagegen, dass im Sinne des Schöpfungsberichts die Schöpfungstage als Zeiträume von der Kürze bürgerlicher Tage zu denken seien. Man hat sich dafür auf das ויהי ערב ויהי בקר berufen, aber nicht bedacht dass innerhalb des ersten Tages die Schöpfung des Chaos, das Ueberschweben desselben durch Gottes Geist und die Erschaffung des Lichts diesem erstmaligen Wechsel des Abends und Morgens vorausgehen, dass also, vom ersten Tage auf die folgenden zu schliessen, der Eine Wechsel des Abends und Morgens am Ende derselben nicht den Umkreis des gesammten jedesmaligen Tagewerkes bildet. Man hat auf die Lebensdauer Adams verwiesen, aber diese erleidet keine schriftwidrige Verlängerung, wenn man sich die Tage als längere Perioden denkt, denn die Schöpfung des Menschen fällt nicht mitten in den sechsten Tag hinein, sondern ist das Schlusswerk desselben, und der göttliche Sabbat — soll dieser eine Festfeier sein, die 24 Stunden dauerte, ist er nicht vielmehr die über die ganze Weltzeit sich erstreckende, mit der Thätigkeit der Welterhaltung und Weltregierung wohlvereinbare Ruhe Gottes, in welche er nach Vollendung des Schöpfungswerks eingegangen und in welche ihm nachzufolgen die Bestimmung alles Geschaffenen ist? Der göttliche Sabbat zeugt nicht für, sondern gegen die 24stündige Dauer der Schöpfungstage. Wenn aber der göttliche Sabbat weit über die Dauer des menschlichen hinausragt und doch das grundlegliche Urbild des menschlichen ist, so wird auch die Dauer der sechs göttlichen Werktage weit über die Dauer bürgerlicher hinausragen können, ohne dass dadurch ihr grundlegliches urbildliches Verhältniss zu diesen beeinträchtigt wird. Es ist dem Abbilde ganz gemäss, dass es der inconmensurablen Grösse seines Urbildes nur in sehr verjüngtem Massstabe entspricht; es ist genug, dass das Charakteristische, welches in diesem Falle das ויהי ערב ויהי בקר ist, vom Urbilde auf das Abbild übergehe. Nun nehme man hinzu, dass die ששת ימים der Schöpfung dicht hinter der Schöpfungsgeschichte 2, 4. ein יום genannt werden und der unfreien buchstäbischen Fassung durch die Schrift selbst gewehrt wird, ferner dass gerade der mosaische Psalm 90, 4. die grosse Wahrheit ausspricht, dass

tausend Jahre in Gottes Augen gleich einem ebenvergangenen Tage sind, endlich dass die Prophetie ihre eignen Zeitmasse hat und also auch die Kosmogonie sie haben kann, so wird man eingestehen müssen, dass es nicht im Sinne des Schöpfungsberichts gelegen haben kann, das Sechstagewerk mit dem es abschliessenden Sabbat in den Zeitraum einer bürgerlichen Woche einzukreisen. Die Schöpfungstage sind Schöpfungsperioden. Ueber ihre Länge hat sich der Verfasser des Schöpfungsberichts wahrscheinlich selbst keine Rechenschaft gegeben. Er meint Tage göttlichen Masses. Wenn die Naturwissenschaft behauptet (ich habe dies auch aus dem Munde besonnener Naturforscher gehört, denen das Christenthum Herzenssache ist), dass der gegenwärtigen Erdgestalt und der gegenwärtigen Pflanzen- und Thierwelt Millionen von Jahren vorausgegangen sein müssen, so ist der kurze Schöpfungsbericht weder dafür noch dagegen. Ob die Naturwissenschaft mit dieser ungeheuern Erweiterung der Schöpfungstage im Rechte ist, lässt sich aus der Chronologie unsers Berichts nicht beantworten. Drechsler hat die Einwendung erhoben, dass eine Schöpfung der Welt in 20,000jährigen Perioden nicht dem biblischen Gotte der Offenbarung entspreche, der sein Absehen auf den Menschen habe, sondern eher einem pantheistischen Urwesen, für das jede Molluske dasselbe Interesse, das Ringen nach deren Gestaltung dieselbe Wichtigkeit habe wie das Ringen im Geiste des Menschen. In der That scheint eine so ungeheure Ausdehnung der Schöpfungszeit sich nicht begreifen zu lassen, ohne dass die Geschichte freier Wesen hineinverflochten ist. Man entgeht diesem Unbegreiflichen, wenn man mit Cüvier meint, dass die Welt vor Erschaffung des Menschen mehreremal zertrümmert war, oder mit Fr. v. Schlegel, Mich. Baumgarten, Kurtz und vielen Neuern (s. Kurtz, Bibel und Astronomie S. 95), dass V. 1. die Thatsache der Urschöpfung ausspreche und von V. 2. die Umschöpfung der durch den Fall der Engel zum Thohu-wa-Bohu gewordenen urweltlichen Erde mit ihrem Sonnensystem erzählt werde.

Wichtige Gründe sind's allerdings, die für diese Auffassung des V. 2. sprechen. Denn obwohl man aus Jes. 34, 11. Jer. 4, 23. nicht beweisen kann, dass תהו ובהו auch V. 2. Zerrüttung und

Verstörung eines bis dahin geordneten Zustandes bezeichnen müsse, nicht aus Jes. 45, 18. dass die Erde als תהו Gottes Schöpfung nicht sei, so ist doch wahr, dass durch den rein privativen Begriff der Gestalt- und Ordnungslosigkeit dem etymologischen Begriffsinhalt des תהו ובהו kein Genüge geschieht. Sodann ist חשך in der Schrift Erscheinungsform und Bild des Bösen und des Uebels, besonders göttlichen Strafgerichts; die Finsterniss ist das Ungöttliche das überwunden werden muss und überwunden werden wird; im neuen Jerusalem ist keine Nacht Apok. 21, 25. 22, 5. Und תהום ist die Tiefe, die bei der Bildung der Erde in Schranken gelegt wurde Spr. 8, 27 f. Ps. 33, 7. Iob. 38, 8—11. und die wenn die Natur sich gegen den Menschen empört hervorbricht Gen. 7, 11. 8, 2.; zwischen Meer, Tod und Hades findet ein geheimer Zusammenhang statt Iob 38, 16 f. Apok. 20, 13. Die wogenden Gewässer מים sind ein Bild der tobenden Heidenwelt; aus ihnen steigen die Thiere der feindlichen Weltmacht in Daniel und Apokalypse empor; in der neuen Welt ist das Meer verschwunden Apok. 21, 1. Es ist nicht zu läugnen, alle Ausdrücke in V. 2. mit Ausnahme des ורוח אלהים מרחפת bezeichnen Analoga zum Reiche des Bösen. Da es nun ein so grausiges Bild ist welches V. 2. darstellt und da der Fall der Engel voraussetzlich nicht ohne eingreifende Folgen für die werdende Schöpfung gewesen ist, ist es da nicht wahrscheinlich dass das תהו ובהו der Zustand ist in welchen die Erde mit dem was zu ihr gehört durch den Fall der Engel gerathen war? So wahrscheinlich es sein mag, so exegetisch unwahr ist es doch. Denn 1) müsste es statt והארץ היתה, wenn der Schöpfungsbericht dies sagen wollte, ותהי הארץ heissen; 2) redet der Schöpfungsbericht für das unbefangene Verständniss von der Schöpfung des Weltalls, nicht von einer blossen Umschöpfung der Erde und ihres Sonnensystems; 3) weiss die ausserisraelitische kosmogonische Sage, die hier gehört zu werden verdient, von einem Chaos dessen Ursache der Fall der Engel gewesen wäre gar nichts. Es ist Wahres an jener Ansicht, aber in ihrer Anlehnung an Gen. 1, 2. ist sie weder an sich wahr noch aus den Textworten, an die sie sich anlehnt, zu begründen.

Der wahre Sinn, welchen das V. 2. Berichtete enthält und der Berichterstatter insoweit er darüber reflectirte damit verband, ist dieser. Das Erste was Gott hervorbrachte, das Substrat der werden sollenden Erde und des werden sollenden Himmels, war der reine Gegensatz des göttlichen Wesens, denn indem Gott die Welt verwirklicht, verwirklicht er nicht den Gedanken seiner selbst, sondern den Gedanken eines schlechthin Anderen, das nicht er selbst ist. Ewald sagt zwar: „ein Chaos zu schaffen ist Gottes unwürdig, ja gar kein Schaffen“, aber dieser Satz ist ein Knäuel von Unwahrheit. Denn 1) bleibt die Schöpfungs weise des תהו ובהו allerdings V. 2. verhüllt, aber geschaffen ist es, da es in die V. 1. ausgesagte Schöpfung aller Dinge hineinfällt, und will also als Geschaffenes begriffen sein; 2) ist dass die Welt einen solchen Anfang genommen hat nicht allein begreiflich, sondern sogar innerlich nothwendig, da Beides, Nichtgott und Werdendes zu sein, im Wesen der Welt liegt; 3) hebt sich das Gottes Unwürdige daran auf, dass die Welt zwar תהו geschaffen ist, aber nicht dass sie תהו bleibe Jes. 45, 18. Das תהו ובהו ist die reine Materie; wir haben ein Recht diesen Ausdruck zu gebrauchen, denn der Geist Gottes ist noch nicht darin, er schwebt erst darüber. Die Erkenntniss dieser reinen Materie liegt jenseits aller empirischen Naturwissenschaft, die Schrift aber sagt und bestätigt uns dass sie das Erste war, und ohne Erkenntniss dieses Ersten ist keine wahre Erkenntniss der Gegenwart wie der Zukunft der Welt möglich. Sie war das Erste und zwar nicht als positiv Ungöttliches, aber auch nicht blos als negativ Nichtgöttliches, sondern als positiv Nichtgöttliches. Sie geht dem Sechstagewerk voraus nicht blos als das Leere, das erfüllt, sondern als das Gott nicht Gefällige, das überwunden werden muss. Denn wenn es nach vollendetem Sechstagewerk heisst והנה טוב מאד, so muss von der dem Sechstagewerk vorausgegangenen Materie in entsprechend hohem Grade das Gegentheil gelten. So ist es auch: denn nicht von der Urfinsterniss heisst es כי טוב, sondern von dem Licht, welches ihr entgegengestellt und gegen welches sie zum blos relativen Gegensatz herabgedrückt wird, und was die תהום, die Urgewässer betrifft, so heisst es noch nicht einmal nach

Erschaffung der sie halbirenden Veste am zweiten Tage, sondern erst am dritten Tage, nachdem sie vollständig in Schranken gelegt sind: כי טוב. Die Urmaterie war nicht gut, doch wäre es schriftwidrig, dualistisch, falsch gnostisch weiter zu gehen und zu sagen: sie war böse. Allerdings liegt der Möglichkeitsgrund des Bösen darin dass die Creatur das Andere Gottes, dass sie Nichtgott ist, aber sein Wesen besteht darin, dass die Creatur ihr nichtgöttliches Sein im Gegensatze zu Gott setzt und also zum ungöttlichen, gottwidrigen verkehrt. Die Urmaterie dagegen ist das von Gott selbst gesetzte Nichtgöttliche, welches zunächst den schneidendsten, schroffsten Gegensatz zu ihm bildet, aber bestimmt ist, dieser reinen Gottsätzlichkeit nach und nach entnommen und zur Gottesbildlichkeit emporgeführt zu werden. Die Urmaterie ist der schöpferische Vorwurf der schöpferischen Aufgabe, die durch das Sechstagewerk gelöst wird. Die Urmaterie ist der zunächst erst seiner untersten Basis, dem Momente der Nichtgöttlichkeit nach verwirklichte Schöpfungsgedanke. Das Sechstagewerk erhebt das nichtgöttliche Sein zu einem Gotte adäquaten, indem es in die Finsterniss das Licht, in die Wüste das Schöne, in die Leere die Fülle, in das Formlose die Gestalt, in die Materie den Geist hineinschafft. Doch ist auch die Beschaffenheit, welche die Creatur durch das Sechstagewerk gewinnt, noch nicht die schliessliche; man sieht dies daraus, dass die Finsterniss, welche einst gänzlich aufhören soll, zunächst nur in bestimmte Grenzen gewiesen ist. Das siebenmalige טוב, welches zuletzt טוב מאד lautet, besagt nur, dass die Creatur zuletzt auf die Höhe gottgefälliger Verfassung emporgebracht ist, von welcher aus sie den Weg der Entwickelung zur schliesslichen Vollendung antreten kann.

Wir haben uns geflissentlich speculativer Ausdrucksweise enthalten, da es uns galt, den Gehalt des kindlich schlichten, aber tiefe Geheimnisse bergenden Berichts zu erheben. Unser Ergebniss, am meisten übereinstimmig mit dem was Rich. Rothe in seiner Ethik über die Schöpfung sagt (im Zusammenhange jedoch von Sätzen, gegen die wir protestiren), ist dies, dass Gen. 1, 2. den primären Zustand der Gesammtcreatur ausspricht, nicht eine durch die im Geisterreich ausgebrochene Ursünde herbei-

geführte Zerrüttung der Erde allein mit ihrem Zubehör. Noch weniger können wir Karl Werner in seinem System der christlichen Ethik (Regensb. 1850) beistimmen, welcher den Ursprung der Materie überhaupt für das im Naturleben mit dem Geisterfall parallel gehende Ereigniss erklärt. Auch müssen wir Le Beau in seiner kleinen Schrift vom Einflusse des Sündenfalls auf die Schöpfung (Freiburg im Breisgau 1845) widersprechen, wenn er in Gen. 1, 2. einen Platz für den ältesten Theil der urweltlichen Flora und Fauna sucht und meint dass diese bereits vernichtet und im steinernen Grabe erstarrt war, als die Gen. 1, 3 ff. berichtete Restitution der Erde begann. Nein, Gen. 1. berichtet uns so weit es im Plane lag die Entstehung der Gesammtcreatur, und Materialität ist deren erste von Gott selbst gesetzte Beschaffenheit, und in den Wassern des Anfangs waren noch keine Molusken und Fische und Saurier, denn Gottes Geist, der lebenschaffende, war noch nicht darin, sondern schwebte erst darüber.

Der zweite Schöpfungstag I, 6—8.

Nachdem am ersten Tage die Finsterniss überwunden ist durch Scheidung von Tag und Nacht, erfolgt am zweiten und dritten Tage die Ueberwindung des Gewässers, zunächst am zweiten Tage V. 6—8. durch Scheidung von oberen und unteren Wassern, zwischen die als מבדיל Scheidewand die רקיע tritt, d. h. das *expansum* (von רָקַע recken, ausbreiten) des Luftraums, der über der Erde weithin wie ein Teppich und durchsichtig wie ein dünner Schleier ausgespannt ist Ps. 104, 2. Ex. 24, 10. Jes. 40, 22. Die indische Vorstellung, welche sich die dreitheilige Welt als eine Schildkröte, *Kûrma,* denkt, denkt Himmel und Erde als die beiden Schalen der Schildkröte, und als ihren Leib den Himmel und Erde verbindenden Luftraum; er heisst *antarixam* (dazwischenliegend) und *nabhas* (verbindend), wovon νέφος (Weber, Indische Studien 1850, 2. S. 187. 297). Bei diesem wohlconstatirten Sinne des רקיע scheint allerdings unter den Wassern oberhalb der Veste nichts anderes als das Wolkenwasser verstanden werden zu müssen. Zu dieser Ansicht als der einzig exegetisch haltbaren bekennt sich jetzt Kurtz, nachdem er früher Fr. v. Meyer sich angeschlossen und die oberen Wasser

als das Substrat für die spätere Bildung der Gestirne angesehen hatte. Das Werk des zweiten Tages ist dann die Bildung der die Erde umgebenden Atmosphäre und die oberen Wasser sind die auf den Luftschichten dieser schwebenden Wassermassen der Wolken. Nun ist es zwar wahr, dass der Regen im A. T. als Entleerung himmlischer Wasservorräthe gilt, indem die Festen oder die Thüren des Himmels geöffnet und die himmlischen Wasser gleichsam abgezapft (Iob 36, 27.) und ihnen Kanäle, dem Blitze Bahnen gespalten werden (ebend. 38, 24 f.), aber da nach Gen. 1, 14. Sonne, Mond und Sterne an der רקיע befestigt werden und ein nicht allzu kindisches Auge sieht, dass die Wolken unterhalb und nicht oberhalb der Sterne ziehen und da Psalm 148, 4. die oberen Wasser in Verbindung mit den äussersten Himmelssphären nennt, so scheint der Sinn, welchen der Schöpfungsbericht mit dem zweiten Tagewerk verbindet, dadurch nicht erschöpft zu sein, dass man sagt, ein Theil der ungeschiedenen Urgewässer wurde von Gott in die von der Erdatmosphäre getragenen Wolken gefasst. Freilich darf man dem Schöpfungsberichte auch keine modernen Vorstellungen unterschieben, wie etwa dass unter den oberen Wassern der Aether gemeint sei: der Aether ist dem Alterthum allerdings als subtilste verhältnissmässig immateriellste Substanz wohlbekannt (z. B. im Gesetzbuch Manu's), er ist aber etwas rein Hypothetisches und noch dazu als ein von der Erde zu allen Weltkörpern hin sich erstreckendes Continuum zu denken und hat mit dem Wasser nichts Verwandtes, als dass er das höchste denkbare Extrem gegen das Feste ist. Dieser Aether hat, obwohl man von Lichtwellen desselben redet, mit den oberen Wassern gar nichts zu schaffen. Aber es ist doch, auf die oberen Wasser des Schöpfungsberichts gesehen, beachtenswerth, wenn uns die exacteste astronomische Forschung belehrt, dass es helle Flecken an den Polen des Mars giebt, welche ganz dieselben Erscheinungen wie unsere von Schnee und Eis bedeckten Polargegenden darbieten; dass die Materie woraus Jupiter besteht nicht dichter als unser Wasser und an der Oberfläche noch weniger dicht als unser Wasser ist; dass die Materie des Saturn nicht halb so dicht wie Wasser, also weniger dicht als Tannenholz und als der Vitrioläther, die

leichteste unsrer Flüssigkeiten ist (Bessel S. 88. 91 f.). Solche Belehrungen der neuern Astronomie kommen uns zu statten, um uns mit dem Gedanken zu befreunden, dass die oberen Wasser der Grundstoff sein können, aus welchem, ohne ihn zu erschöpfen, am vierten Tage die Gestirne ebenso hervorgebildet sind, wie aus den unteren Wassern das Festland, und dass es jedenfalls besser ist, mit unsrer alten Dogmatik, mit der alten Astronomie und mit jüdischen Lehrern an den *aquae super firmamento* ein noch ungelichtetes Geheimniss anzuerkennen, als sich dabei zu beruhigen, dass Regenwasser und nichts weiter zu verstehen sei. Diese Wasser sind ja *supracoelestes* im weithinreichendsten Sinne, wie die (gleichfalls für unsere Anschauung sprechenden) *apo vanguhis* d. i. guten, reinen Wasser in den Zendbüchern; denn die רקיע, die Gott durch sein Schöpferwort hervorgerufen und dann eigends gestaltet (עשׂה), empfängt von Gott den Namen שָׁמַיִם *coeli, plur.* von שָׁמַי wie מַיִם von מַי, ist also der oberhalb der Erde sich wölbende Raum, der nicht blos die irdische Atmosphäre, sondern auch die Gestirne in sich fasst, also der Inbegriff der niedrigsten und höchsten himmlischen Sphären (Dt. 10, 14.). Das göttliche Nennen weist der Veste ihre weitere Bestimmung zu; das was Gott das Ding nennt soll es hinfort sein. Durch das Wort Gottes entstanden, erhält es auch durch ein Wort Gottes seine Stellung in dem ineinandergreifenden Ganzen. Das Werk des zweiten Tages ist nun zu Ende, aber ein göttliches טוב vernehmen wir nicht, denn noch überwogen die unteren Wasser uneingedämmt die werden sollende Erde, noch ist der Himmel ohne Sterne.

Der dritte Schöpfungstag I, 9 — 13.

Am dritten Tage (V. 9 — 13.) werden zunächst die Wasser מתחת השׁמים d. h. von unter dem Himmel, wo sie unbewältigt bis jetzt noch das einzige Bestehende sind, zusammengezogen an Einen Hauptort und das Festland kommt zum Vorschein; jener Versammlungsort erhält den Namen ימים (kein poët. Plur. für ים, sondern intensive Verstärkung desselben in der Bedeutung Ocean), das Festland den Namen ארץ (im engern Sinne, wie יום im engern Sinne Name des Lichts). Das וְתֵרָאֶה היבשׁה legt die

Vermuthung nahe, dass die unteren Wasser, als dieses Machtwort erging, den Erdkern bereits in sich schlossen; man kann sich dafür auch auf V. 2. berufen, wonach die Erde schon im Urgewässer enthalten gewesen scheint. Es ist das z. B. die Ansicht Hengstenberg's, welcher die Gebirgsbildung schon vor dem Sechstagewerke geschehen sein lässt, und A. Wagner's, der sie vom ersten Tage bis in den Anfang des dritten hineindatirt. Es ist aber nichts mit dem allen. Denn V. 2. sagt nur dies dass das was Erde werden sollte anfangs תהו ובהו war, und die Substanz dieses תהו ובהו war Wasser; in V. 9. aber ist וְתֵרָאֶה das göttliche Machtwort, welches das Festland nicht blos aus dem Wasser hervor, sondern (wofür es einen entsprechenderen prägnanteren Ausdruck nicht gab) aus dem Wasser hervor in's Dasein rief. Wie man sich diese schöpferische Hervorbildung zu denken habe, sagt unser Bericht nicht; der Geolog wird geneigt sein, an Erstarrung des Flüssigen an der Oberfläche mittelst Erkaltung zu denken, es ist dies nicht wider unsern Text, denn wir sahen zu 1, 3., dass das Licht wahrscheinlich nicht blos als leuchtendes, sondern auch als erhitzendes gedacht sein will. Wenn nun der erste Act des dritten Tages nicht blos in Trockenlegung des schon vorhandenen Festlandes, sondern in Bildung und Hervorbildung desselben zugleich besteht, so ist auch die Gebirgsbildung, wenigstens ihrem Anfang nach, in diesen ersten Act einbegriffen — eine Ansicht, welche Kurtz früher vertheidigt, jetzt aber aufgegeben hat. Sie war werth von ihm festgehalten zu werden. Denn einestheils ist es naturgemäss, dass die Sonderung des Festen von dem Flüssigen auf der bereits erstarrten Erdkruste dadurch vor sich ging, dass einzelne Theile der festen Erdrinde zu Bergen emporgehoben wurden, anderntheils bezeugt dies Ps. 104, welcher der Aufeinanderfolge der Tagewerke nachgeht, ausdrücklich. Die neugeborene Erde lag am dritten Tage zunächst wie in den Windeln des תהום, auf den Bergen, nämlich den werden sollenden, standen Wasser; da flohen sie vor Jehova's Schelten, enteilten vor Jehova's Donnerstimme: „emporstiegen Berge, es senkten sich Thäler an den Ort so du ihnen gegründet.“ Diese Stelle lässt Kurtz nicht gelten, indem er, Hengstenberg

folgend, erklärt: „sie (die Wasser) stiegen empor zu den Bergen, herab zu den Thälern“, aber da vorher gesagt ist, dass die Berge noch unter dem Wasser verborgen waren, und da es näher liegt, die Berge emporsteigend zu denken, als die Wasser zu den Bergen, so bleibe ich mit Maurer und Ewald dabei, dass יעלו הרים ירדו בקעות oder wenigstens יעלו הרים von der Gebirgsbildung am dritten Schöpfungstage redet. Man hat nämlich vielleicht zu erklären: es stiegen empor Berge, sie (die Wasser) senkten sich in die Thäler an den Ort den du ihnen (den Wassern) gegründet. Diese Erklärung von V. 8. beseitigt den Einwand, dass wie V. 7. so auch noch V. 9. die Wasser das Hauptsubject sind. Ist aber V. 7. von der Gebirgsbildung am dritten Schöpfungstage gemeint, so liegt der Krieg, welchen A. Wagner in seiner Geschichte der Urwelt gegen die Hebungstheorie führt, ganz und gar nicht im Interesse der Schrift, besonders da die Hebung, welche die Schrift blos ihrer Erscheinung, nicht ihrem physikalischen Agens nach ausspricht, mit anderen, möglicherweise vulcanischen Processen vergesellschaftet gewesen sein kann. Nicht allein Rud. Wagner, auch Fr. Schulze hat sich mir in dieser Weise geäussert, jener sogar mit Berufung auf Ps. 104, 8. Daran übrigens dass unser Schöpfungsbericht die mit der Ausgeburt der Erde gleichzeitige Geburt der Berge übergeht (Ps. 90, 2.), sieht man recht deutlich, dass er die Schöpfung nur in den allgemeinsten Umrissen zu beschreiben gewillt ist.

Das zweite Werk des dritten Tages nach Eindämmung der unteren Wasser mittelst Hervorbildung des Festlandes besteht dann in Besetzung des Festlandes mit der emporsprossenden Pflanzenwelt; mit Vegetation hat, wie auch die Wissenschaft nicht in Abrede nimmt, das Leben der Erde begonnen. Auf Gottes Geheiss sprosst דשא aus der Erde; דשא ist Name des jungen zarten Grüns, welches, ohne noch in augenfälliger Weise die Unterschiede der verschiedenen Pflanzenarten darzustellen, die erste Pflanzendecke des Festlandes bildet. Die Entstehung der Pflanzen erfolgt insofern auf dem Wege der beim schöpferischen Anfange unvermeidlichen, ihm wesentlichen *generatio aequivoca,* als die Erde durch das göttliche Machtwort die Kraft

empfängt, die Pflanzenkeime zu erzeugen, die dann aufgehen und sich entwickeln theils zu עשׂב מזריע זרע d. i. zu samenzeugenden Kräutern theils zu עשׂה פרי וגו׳ d. i. zu Bäumen deren Früchte empor über der Erde Samen enthalten. Das על־הארץ ist wie es scheint nur mit עץ וגו׳ zu verbinden; an dem Baume hat „der Same in der empor über der Erde schwebenden Frucht schon eine gewisse Selbstständigkeit; die Frucht des Baums ist der erste Schritt zum Ei.“ Mit der Pflanze, am augenfälligsten dem Fruchtbaum ist, nach unsrer Sprache zu reden, die erste Stufe organischer Individualisirung verwirklicht. Die Entwickelung, welche die erstehende Pflanzenwelt innerhalb des dritten Tages und weiter durchgemacht hat, übergeht der im äussersten Umriss auf die Anfänge sich beschränkende Bericht und es bleibt den fossilen Pflanzenresten der Steinkohle, der Braunkohle und der untermeerischen Wälder unbenommen, sie uns zu erzählen. Nach beiden Hälften des dritten Tages vernehmen wir das göttliche טוב, denn beide haben an ihrem Theil das am zweiten Tage unvollendet gebliebene Werk zu einer gewissen Vollendung gebracht.

Der vierte Schöpfungstag I, 14—19.

Das vierte Tagewerk V. 14—19., den zweiten Ternar eröffnend, läuft einerseits dem ersten parallel, insofern dieses die Erschaffung des Lichtes אור, jenes die Besetzung der Veste mit Lichtkörpern מאורות (Ps. 136, 5—9. poetisch kühn אורים) berichtet, andererseits führt es das dritte Tagewerk weiter, insofern die Gestirne, losgerissen vom Allgemeinen und rastlos weite himmlische Bahnen durchlaufend, eine höhere Stufe der Individualisirung darstellen, als die an den Boden gebundene, verhältnissmässig wenig über die Erde emporkommende Pflanze. Das göttliche Machtwort (יהי vor dem plur. Prädicat wie 5, 23. 9, 29.) ruft מאורות an der Veste des Himmels in's Dasein; aus welchem Stoffe, wird nicht gesagt, vielleicht aus den oberen Wassern, ohne dass diese in diesen Neubildungen aufgingen; die Kometen, deren Kern die Eigenschaft hat, sich leicht und in einer für die Astronomie nur muthmasslich erklärlichen Weise zu verflüchtigen, können uns wenigstens eine annähernde Vor-

stellung von der Entstehungsweise der Himmelskörper geben, bekannt ist Herschel's Hypothese von der Ausbildung der Nebel zu Sternen. Der Zweck, zu welchem die Himmelskörper entstanden, wird nur in seiner Beziehung auf die Erde ausgesprochen, was seine Berechtigung darin hat, dass die Erde wirklich das Ziel der Schöpfung ist, und seinen Grund darin, dass weitere Aussagen ausserhalb des Planes des Berichts im Zusammenhange der Thora lagen. Sie sollen 1) die bisher unvermittelt erfolgte Scheidung von Tag und Nacht vermitteln; 2) sie sollen (והיו *et sint,* normirt durch יהי) dienen *a)* zu אותות d. i. zu Vor- und Merkzeichen theils physischer Ereignisse, wie der Witterung, theils mittelst ihrer Constellation geschichtlicher (vgl. Jer. 10, 2., wo das אתות השמים sich auf astrologische Prognose zu beziehen scheint), sei es in ordentlicher oder wie Luc. 21, 25. in ausserordentlicher Weise; *b)* zu מועדים (von יעד *constituere)* d. i. zur Regelung bestimmter Zeiten kraft ihrer periodischen Einflüsse auf Ackerbau, Schifffahrt und andere menschliche Berufsthätigkeiten, so wie auf den Verlauf des thierischen und menschlichen Lebens (der Brunstzeit der Thiere, der Wanderzeit der Vögel Jer. 8, 7., der Katamenien; *c)* zu ימים ושנים d. i. zur Messung der Tage und Jahre (einschliesslich Monate). Das לאותות ולמועדים ist also keine Hendiadys, die Rede Gottes ist ohne rednerische Figur; auch eignet sich für sie nicht wohl das correlative: sowohl, als auch, wie Kurtz nach Tuch's Vorgange übersetzt: zu Zeichen sowohl für die Zeiten als für die Tage und Jahre, vgl. für unsere Auffassung die Lehnstelle Ps. 104, 19. Nach diesem *finis distinctivus et significativus* folgt nun, um mit unsern Dogmatikern zu reden, der *illuminativus:* die מאורות Lichtkörper sollen zu מאורות Leuchten dienen, Licht auf die Erde herab über der sie schweben zu spenden. Zu so mannigfaltigem Zwecke macht Gott die beiden grossen Lichter, gross in Ansehung der Lichtmasse, die von ihnen auf die Erde ausgeht, das grössere zur Beherrschung des Tages, das kleinere zur Beherrschung der Nacht, womit ihnen mehr als die blose Regelung des Zeitwechsels, sicher auch ein offenbarer und geheimer *influxus* zugetheilt wird (מֶמְשָׁלָה, syn. משטר Iob 38, 33.). Wie kurz, wie vielem Nachdenken Raum lassend fügt nun der

Bericht hinzu: וכוכבים! Für die etwa 30 Millionen Sterne unseres Milchstrassengebiets und die vielen jenseits aller Beobachtung liegenden nur dieses Eine Wort וכוכבים! Die Planeten werden von dem angegebenen Zwecke der Zeitmessung noch mitbetroffen, aber die unzählbaren übrigen Sterne scheinen im Sinne des Berichterstatters gar keinen andern Zweck zu haben als durch ihr nächtliches Gefunkel menschliche Augen zu erfreuen. Das scheint allzu kindisch und deshalb nimmt Kurtz mit Andern an, dass nur die Schöpfung des Planetenhimmels unsrer Erde das Werk des vierten Tages sei und dagegen von der Schöpfung des sogenannten Fixsternhimmels V. 1. als einer dem Sechstagewerk vorausgegangenen rede. Diese Ansicht hat in der Schrift nur an Iob 38, 4—7. einen schwachen Anhalt, wonach die Morgensterne zusammt frohlockten und alle Gottessöhne jauchzten indem das Gebäude der jungen Erde gerichtet ward. Aber dort wird poetisch zusammengeschaut, was unser Schöpfungsbericht in seiner zeitlichen Folge auseinanderlegt; die Jubellieder der Engel, die Harmonie der Sphären, mag die Schöpfung der Engel und Sterne innerhalb des Schöpfungswerks fallen wohin sie wolle, gelten vorwärts und rückwärts der in der Entstehung begriffenen Erde. In unserem Berichte selbst ist vollends gar keine Unterscheidung von Himmel und Himmel, Sternen und Sternen bemerklich; er fasst alle himmlischen Sphären in den Namen שׁמים, alle Sterne wie sie immer alte und neue Astronomie unterscheiden möge in den Namen כוכבים zusammen. Das Aergerniss, welches die Wissenschaft an unserem Berichte nimmt, dass aller Zweck der Sterne, besonders der Fixsterne, welche nicht irdischer Zeitmessung dienen, ihm in ihrem nächtlichen Geflimmer aufzugehen scheint, bleibt also stehen. Aber man versenke sich nur in die ganze Tiefe der Worte, mit denen der Bericht doch noch einmal wiederholt V. 17.: er setzte sie (נתן wie Ps. 8, 2.) an die Veste des Himmels um zu leuchten auf die Erde und um zu beherrschen Tag und Nacht und um zu scheiden zwischen Licht und Finsterniss. Auf die Scheidung von Licht und Finsterniss läuft zuletzt das ganze Sechstagewerk und die Geschichte alles Geschaffenen hinaus und alles Geheimniss der Sterne ist zuletzt darin beschlossen, dass sie dieser Scheidung

von Licht und Finsterniss dienen. Gott ist אלהי צבאות; die Sternenwelt ist sein Kriegsheer, das er in den Kampf gegen die Finsterniss führt, die Sternenwelt ist in diesen Kampf verflochten, der auf der Erde im Gebiete der Menschheit zur Entscheidung kommt. Die Ewigkeit wird's klar machen, was das heisst dass die Sterne מאורות sind. Ein göttliches טוב besiegelt das Werk des vierten göttlichen Tages, welchen ein nun durch die Sterne vermittelter Abend und Morgen abschliesst.

Der fünfte Schöpfungstag I, 20—23.

Das fünfte Tagewerk V. 20—23., entsprechend dem zweiten, bevölkert das Wasser und die Luft mit lebenden Wesen; zugleich führt es die am dritten und vierten Tage gesetzten Anfänge der Individualisirung weiter, denn der Stern steht höher als die Pflanze, und höher als der Stern steht selbst das niedrigste Thier als נפש חיה *anima viva* (nicht *anima vitae)* d. i. als beseeltes und somit lebendiges Wesen. Es lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten, dass das Wasser als der Stoff zu denken sei, aus welchem Wasserthiere und Vögel gebildet wurden; der Stoff bleibt unbestimmt, wie bei den Sternen, die Bildung der Vögel aus dem Wasser würde in Widerspruch stehen mit 2, 19. Indess liegt es doch nahe שֶׁרֶץ V. 20., wie Ex. 7, 28., mit causativer Färbung zu fassen, obgleich es zunächst in Gemässheit der Verba der Fülle mit dem Acc. construirt ist, יעופף dagegen nicht als Relativsatz, sondern entsprechend dem ישרצו als Jussiv: „da sprach Elohim: wimmeln mögen die Wasser Gewimmel, lebende Wesen *(appos.* zu שֶׁרֶץ) und Vögel mögen fliegen an der Fläche der Himmelsfeste" (der Vorderseite derselben, die der Erde zugewandt ist). שֶׁרֶץ bezeichnet, wie V. 21. zeigt, die grössten wie die kleinsten Thiere die sich zahlreich bei einander finden und flink durch einander bewegen, hier, massenhaft angesehen, das Gewimmel der Wasser; die gleichzeitige Erschaffung der Vögel erklärt sich aus der Verwandtschaft der Luft und des Wassers und der damit zusammenhängenden Verwandtschaft dieser Thiergattungen: den Flossen der Fische entsprechen die Flügel der Vögel, die Vögel schwimmen in der Luft, die Fische fliegen im Wasser, es giebt ja auch über das Wasser empor-

fliegende Fische (Dr.). Das Machtwort Gottes erfüllte sich indem es erging: „er schuf die grossen תנינים (d. i. so langgestreckte Ungeheuer, wie der Walfisch und das Krokodil) und all die lebendigen Wesen die regsamen, wovon zu wimmeln begannen die Wasser je nach ihrer Art und allerlei beflügeltes Geflüge (wie es scheint: nicht blos eigentliche Vögel, sondern auch fliegende Insecten) je nach seiner Art, und es sah Gott dass es gut.“ Dass wir uns hier schon auf einer höheren Stufe der Schöpfung befinden als am dritten und vierten Tage, zeigt der als Anrede ergehende Segen: „seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Wasser im Ocean (so nach V. 10. zu übersetzen) und das Geflüge mehre sich auf Erden.“ Mit diesem Segen, dessen unausbleibliche Wirkung der Folgezeit aufbehalten bleibt, schliesst der fünfte Tag. An ihm hat das animalische Leben seinen Anfang genommen. Die neuere Schriftforschung freilich legt Widerspruch dagegen ein auf Anlass des Befundes in den Uebergangs-, Flötz- und Tertiärgebirgen. A. Wagner weist die Fauna und Flora der Uebergangs- und Flötzgebirge, Kurtz auch die der Tertiärgebirge der Zeit vor der zweiten Hälfte des dritten Tages zu. Diese Thiere und Pflanzen, sagen Beide nach Buckland's und v. Schubert's Vorgang, traten in's Leben, nachdem das Chaos auf des Schöpfers Wort zur Bildungsthätigkeit erregt war; ihre Zeit war abgelaufen als in der ersten Hälfte des dritten Tages die unorganische Masse in der Formation, mit der sie verbunden waren, überwiegend wurde und schichtenweise sich ablagerte; Kurtz, diese urweltliche Thier- und Pflanzenwelt in Gen. 1, 2. zurückdrängend, combinirt den ungeheuern Leichenacker derselben mit dem תהו ובהו als dem in Folge des Engelfalls zerrütteten Reste der ursprünglichen Erde. Aber es ist blose Selbsttäuschung wenn man meint, mit dem biblischen Schöpfungsbericht eine dem fünften Tage vorausgegangene Thierschöpfung vereinbaren zu können. Wir läugnen nicht dass ein tiefblickendes Auge in diesem Bericht gar Manches zwischen den Zeilen lesen kann, aber wir können nichts gelten lassen, was wider die klare Aussage desselben zwischen den Zeilen gelesen wird. Auch zwingen uns die urweltlichen Entdeckungen gar nicht, dem fünften Tage, mit welchem die Thierschöpfung beginnt, eine

ganze Reihe älterer Thierschöpfungen vorausgehen zu lassen. Man nehme nur an, dass während im Laufe des vierten Tages die Ausbildung des oberen Gebietes fortschritt, im Laufe des fünften und sechsten Tages die chemischen und dynamischen Potenzen innerhalb des tellurischen Bereichs nicht ruhten, sondern Ablagerungen von Schichten und Gebirgsarten bildeten, bis endlich am sechsten Tage mit dem Auftritt des Menschen das Fluthen zur Ruhe kam. Es ist dies die Ansicht des Geognosten Wilh. Hoffmann. Nimmt man hinzu, dass die 6 Schöpfungstage Schöpfungsperioden nach göttlichem Masse sind, dass die Abgrenzung der Gebirgslagerungen nicht untrüglich ist und aus gegenwärtigen chemischen und physikalischen Experimenten kein sicherer Schluss auf die urweltlichen Bildungsprocesse gezogen werden kann, so ist jene Ansicht völlig befriedigend. Wie es freilich mit der Allmacht und Weisheit Gottes vereinbar ist, dass er ehe er die Schöpfung der Thierwelt zum Abschluss brachte eine ganze Reihe immer andersartiger und unter sich verschiedener Thierreiche aufeinander folgen liess, das bleibt dabei unbegriffen. v. Schubert sieht diese urweltlichen Thierreiche des Gebirgsinnern als unmittelbare Ausgeburten einer Schöpferkraft an, welche bei jedem Pulsschlag ihres Bewegens eine Fülle des mannigfaltigsten Lebens über die Sichtbarkeit ergoss. — —

Der sechste Schöpfungstag I, 24 — 31.

Auf die in und für Wasser und Luft entstandene animalische Schöpfung folgt nun am sechsten Tage V. 24 — 31. die aus der Erde hervorgegangene und für sie bestimmte. Die Erschaffung der Wasser- und Luftthiere am fünften Tage war Ein Act, das sechste Tagewerk dagegen zerfällt, entsprechend dem dritten, in zwei Acte; denn wie dort die Pflanze die Bestimmung des trockenen Erdreichs erfüllt, so gelangt hier das Thierreich in fortschreitender Individualisirung zu seiner Vollendung in dem gottesbildlichen persönlichen Menschen. Die höchste Stufe des Thierreichs bilden die Landthiere, welche mit Voranstellung des Gesammtbegriffs נפש חיה in drei Klassen unterschieden werden: *a)* בהמה *brutum,* die schwerfälligen, aber deshalb weniger unsteten und leichter sich zum Menschen gesellenden Vierfüssler;

b) רמש das kriechende Gewürm mit Einschluss der kleineren Landthiere; *c)* חיתו־ארץ (alterthümlicher, der Feierlichkeit der göttlichen Rede angemessener Constructivus V. 24., wofür חית־הארץ V. 25.) das draussen umherschweifende, das regsamste Leben der Thierwelt darstellende Wild. Das göttliche Machtwort, welches diese drei Thiergattungen mit ihren Arten in's Dasein ruft, ergeht an die Erde: תוצא הארץ. Die Entstehung derselben ist also mit einer gleichsam mütterlichen Arbeit der Erde verbunden zu denken; Ebrard hat darauf in werthvollen Aufsätzen über Bibel und Naturwissenschaft in der von ihm redigirten schweizerischen Zeitschrift „Die Zukunft der Kirche" (1847, Heft 1. 2. 6. 7.) die Vermuthung gegründet, dass mit der Geburtsarbeit, welche die Erde zur Hervorbringung der Säugethiere besteht, die Revolutionen, welche der Vulcanismus in Anspruch nimmt, zu identificiren seien. Ich wage dem nicht zu widersprechen. Woher kommt es denn, dass gewisse Thierarten an gewisse Schichten, wie z. B. an die schmalen Streifen des lithographischen Schiefers gebunden sind, woher anders erklärt sich dieses wunderbare Wechselverhältniss der organischen Formen und der sie umschliessenden Felsarten (s. A. Wagner S. 184), wenn nicht aus diesem göttlichen תוצא, welches die Erde in alle ihre Theile ergreifende Wehen versetzte? Menschenknochen finden sich unter diesen Thierresten nicht. Da Steffens' Ansicht, dass jene eher als diese der Zerstörung erlegen seien, in jeder Beziehung unhaltbar ist, so bestätigt sich's auf geologischem Wege, was auch allgemein anerkannt wird, dass bereits mehrere Epochen der Pflanzen- und Thierschöpfung vergangen waren, als der Mensch in's Dasein trat. Die Schöpfung des Menschen vollzieht sich auch nicht, wie die der ihm nächststehenden Landthiere, mittelst eines an die Erde gerichteten göttlichen תוצא. So nahe es unser Bericht legt, sich die Erde und das Stoffliche des Menschen zusammenzudenken (denn אדם bezeichnet ohne Zweifel den Menschen als der אדמה entnommen, als ἐκ γῆς χοϊκός 1 Cor. 15, 47., wogegen unser „Mensch" nach dem sanskr. *manu* Plural *mânava, mânusha, manushya* ihn nach seiner geistigen Seite als den denkenden benennt), so wenig erscheint die Erde beim Menschen als empfangende und ausgebärende *matrix*. Der Mensch entsteht

in einer seiner Bestimmung, den Abschluss des gesammten Schöpfungswerkes und die Krone der irdischen Schöpfung zu bilden, entsprechenden Weise. Ehe Gott zur Schöpfung des Menschen schreitet, macht er sich selbst in feierlicher Weise schlüssig. Ist dieses נעשׂה *plur. trinitatis* oder ist es, entsprechend dem noch nicht trinitarischen, sondern nur eine immanente Lebensfülle im Allgemeinen aussagenden אלהים *plur. majestatis*, der, neutestamentlich angeschaut, wenigstens die Tendenz zum *plur. trinitatis* hat, oder ist es, indem Gott sich den Engeln mittheilt und mit ihnen zusammenfasst (was Jes. 40, 13 f. nicht gegen sich hat), *plur. communicativus?* Ich ziehe dieses letzte vor, welches der Schrift durchaus gemäss ist, denn dass Gott was er auf Erden zu thun vorhat zuvor den ihn umgebenden Geistern mittheilt, bestätigt sich durch die ganze Schrift hindurch 1 Kön. 22, 19—22. Jes. 6, 8. Dan. 4, 14. Iob c. 1. Luc. 2, 9 ff. Apok. c. 4 f. Ich fasse נעשׂה als *plur. communicativus*, weil die erste Fassung zu neutestamentlich und die zweite zu wenig concret ist; weil zu erwarten ist, dass das Dasein der Engel im Verlauf des Sechstagewerks (vgl. Iob 38, 7.) irgendwo hindurchschimmere; endlich weil im babylonischen Mythus die Betheiligung der *ἄλλοι θεοί* an der Hervorbringung des Menschen und im persischen die Betheiligung der Amschaspands als demiurgischer Potenzen und der Zusammentritt Ormuzds mit den göttlichen Geistern mir als Entartungen dieses נעשׂה erscheinen, die ein gewisses Licht auf seinen wahren Sinn zurückwerfen. Also dem himmlischen Heere theilt Elohim seine Entschliessung mit, Menschen zu machen und zwar בצלמנו כדמותנו. Dass dieses so communicativ wie wir das נעשׂה fassen keinen schriftwidrigen Sinn giebt, beweist die vom Verfasser des Hebräerbriefes aus Ps. 8. erhobene Aussage, dass Gott den Menschen nur um weniges niedrig *παρ᾽ ἀγγέλους* gestellt hat Hebr. 2, 7., so wie der Ausspruch des Herrn, dass die Seligen *ἰσάγγελοι* sein werden Luc. 20, 36. Indess ist doch vor allem göttliche Ebenbildlichkeit gemeint und engelische nur insofern die Engel als בני האלהים schon vor Schöpfung des Menschen an jener Theil hatten. Ein scharfer Unterschied findet zwischen צלם und דמות so wenig statt, als zwischen בְּ und כְּ, welche 5, 3. gerade umgekehrt

stehen. Die griechischen Väter verstanden, durch die an sich richtige Uebersetzung der LXX. *εἰκών* und *ὁμοίωσις* veranlasst, bekanntlich jenes von der anerschaffenen Ebenbildlichkeit, dieses von der sittlich zu verwirklichenden; aber wie בצלמנו (צלם eigentlich Schattenriss) besagt, dass das Bild Gottes es ist, in welchem das Wesen des Menschen bestehen soll, so כדמותנו dass die Aehnlichkeit mit Gott es ist, nach Massgabe welcher es hergestellt werden soll. Diese doppelt und so um so stärker ausgedrückte Gottesbildlichkeit wird also, ohne weiter entfaltet zu werden, auf den ganzen Wesensbestand, die ganze Daseinsweise des Menschen bezogen; die Herrschaft, die der Mensch hienieden ausüben soll, ist unmöglich ihr ganzer Inhalt, sie ist nur eine Folge derselben. Wie Elohim kraft seiner *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* alles Geschaffene beherrscht, so soll der Mensch kraft gottesbildlicher Obmacht und Erhabenheit, die vor allem als eine geistige zu denken ist, die Erde beherrschen: „und sie (auf אדם im Sinne der Gattung bezüglich) sollen beherrschen die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und das Vieh und die ganze Erde (ובכל הארץ, was Ewald ohne genügenden Grund in ובכל חית הארץ verwandeln will) und über alles kleinere Gethier das sich regt auf der Erde.“ Die an einandergelegten einzelnen Momente der Herrschaft bilden eine *climax ascendens,* welche gewissermassen die Culturstufen der Menschheit darstellt: auf der untersten Stufe stehen die Fischer und Jäger, deren Uebergewicht über die Thierwelt ein nur momentanes ist, auf einer höheren schon die Nomaden, welche die בהמה sich bleibend dienstbar gemacht haben; auf der höchsten die Ackerbauer, denen die Erde selbst unterthan wird (Dr.). Nun folgt V. 27. die göttliche Ausführung des im himmlischen Rathe gefassten Entschlusses: „Da schuf Elohim den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Elohims schuf er ihn“ — mit Recht fühlt Ewald hier der Darstellung ein freudiges Erzittern ab; „die Rede wallt ungewöhnlich stark in freudigem Beben auf als ob der Gedanke sich nicht lebhaft genug ausdrücken könne.“ אתו ist nicht sowohl der Urmensch im historischen Sinne als der Mensch als solcher, so wie wenn der Verfasser fortfährt: „Männlein und Weiblein schuf er sie“ sein Absehen nicht sowohl auf

Adam und Eva als überhaupt auf den schöpferisch gesetzten paarweisen, doppelgeschlechtigen Bestand des Menschen gerichtet ist. Die theosophische Lehre, dass Gott den Urmenschen זכר ונקבה geschaffen d. h. dass beide Geschlechter in ihm vereinigt gewesen oder vielmehr beide Gegensätze in ihm, dem androgynen, aufgehoben gewesen seien und dass es nach Gottes ursprünglicher Absicht so bleiben sollte (unter den Neuern nach Böhme und Oetinger vertreten von v. Baader, Pabst, Hamberger, Ennemoser), hat an den Worten זכר ונקבה ברא אתם keine Stütze, sondern ihre Widerlegung. Es ist als ob der Verfasser um dieser wunderlichen Ansicht zuvorzukommen אֹתָם, nicht אֹתוֹ (was nicht unstatthaft gewesen wäre) geschrieben hätte. Dass der Mensch nach Gottes ursprünglichem Schöpferwillen ein Geschlechts- und Gattungswesen sein sollte, beweist der göttliche Segen V. 28., in welchem die geschlechtliche Fortpflanzung des Menschen, insofern sie zur Erfüllung der Erde und diese zur Besitznahme der Herrschaft über dieselbe führt, als Mittel zur Erreichung seiner Berufsbestimmung erscheint. Das ויברך אלהים leitet den göttlichen Segen ein, das ויאמר להם אלהים die göttliche Vollmacht zu dem Herrscherberufe, welcher durch Vermittlung jenes Segens verwirklicht werden soll. Die *imperr.* פרו ורבו וגו' als Worte der Segnung erklären sich daraus dass Gott indem er segnet zugleich die Kraft zur Verwirklichung des Angewünschten darreicht. Auf das Wort der Segnung und der Berufung folgt V. 29 f. ein drittes, welches dem Menschen und den ihm unterworfenen Thieren den Bereich ihrer Nahrungsmittel anweist: „siehe ich habe euch gegeben (= gebe euch hiermit) alles samentragende Kraut das auf der Fläche der ganzen Erde und alle Bäume an denen samenhaltige Früchte sind — euch seien sie zur Speise, und allem Wild des Feldes und allen Vögeln des Himmels und allem sich Regenden auf der Erde, in dem lebendige Seele ist — alles grüne Kraut (nämlich נתתי, Ewald meint אתן sei ausgefallen), und es geschah also.“ Die Nahrung, die den Menschen wie den Thieren angewiesen wird (die Baumfrüchte die dem Menschen zugesprochen werden begründen keinen wesentlichen Unterschied), ist also ausschliesslich vegetabilisch; erst nach dem Falle und zwar nach der

Fluth 9, 3. erhält der Mensch die Ermächtigung, sich ohne Unterschied thierischer wie pflanzlicher Nahrung zu bedienen. Die Schöpfung ist auf Fortpflanzung und Vollendung, nicht auf Zerstörung des Lebens angelegt; die Tödtung eines Lebendigen durch das Andere ist dem uranfänglichen, hier erklärten Gotteswillen entgegen. Mit diesem Schriftzeugniss vom Uranfänglichen kommt man freilich in's Gedränge, wenn man erwägt, dass es Naturgesetz und Naturordnung in der gegenwärtigen Pflanzen- und Thierwelt ist dass das Leben des Einen sich durch den Tod des Andern fristet; wenn man erwägt, dass Kampf, Qual, Plage, Mord und Raub gegenwärtig in allen Gegenden, allen Elementen, allen Jahreszeiten, allen Klassen der organischen Wesen herrscht, dass nicht blos sichtbar, sondern auch unsichtbar in den Leibern der lebenden Wesen sich unzählige grosse und mikroscopisch kleine Schmarozer und Mörder finden, wie z. B. in den Därmen einer kleinen Landschildkröte sich viele Tausende von Ascariden fanden, Adler und Geier von peinigenden Hautschmarozern wimmeln und Schnecken, Würmer und andere Quäler den weichen Rachen der Krokodile und Alligators plagen. Alles Lebendige ist jetzt in einem beständigen Kriege, es liegt in der Natur gewisser Thiere, ihre Beute in raffinirtester Weise zu martern, und es scheint so sein zu sollen und zu müssen, dass wie dem Uebergreifen der Pflanzenwelt durch die pflanzenfressenden Thiere, so der übermässigen Vermehrung dieser durch die Raubthiere und letzterer durch die Mordwerkzeuge des Menschen Schranken gesetzt sind. Und — so lässt sich weiter zweifelnd fragen — sollte es jemals anders gewesen sein? Unter den urweltlichen Thieren sind schon die Wasser- und Schlammthiere, die zum Theil fabelhaft gestalteten Saurier, Raubthiere gewesen, die hauptsächlich von Fischen sich nährten; ihre Excremente, die sogenannten Koprolithen, beweisen ihre grosse Gefrässigkeit, sie enthalten noch erkennbare Reste thierischer Nahrung. Oersted, der berühmte Entdecker des Electromagnetismus, indem er darauf hinweist, dass auch schon in der Urwelt Thiere andere lebende Thiere verschlangen und dass man an den Knochen urweltlicher Thiere sogar deutliche Krankheitsspuren gefunden hat, ruft mit einem gewissen

Triumphe gegen Mynster aus: „So einleuchtende Beweise hat man, dass das körperliche Uebel, Untergang, Krankheit und Tod älter sind als der Sündenfall“ (Der Geist in der Natur 1850). Es sind zwei Probleme; das eine betrifft Tödtung und Tod in der Urwelt, die dem Gottesworte Gen. 1, 29 f. vorausging, das andere betrifft Tödtung und Tod in der Mitwelt, die unter Dazwischenkunft der Sünde jenem Gottesworte gefolgt ist. Auf das erste Problem finden wir in A. Wagner's Geschichte der Urwelt die Antwort, dass die erstgeschaffenen Thiere, wenn ihnen auch eine kürzere oder längere Lebensfrist gegönnt war, zur Forterhaltung nicht bestimmt gewesen seien (S. 186); auf das zweite, dass wie der Leib des Menschen nach dem Falle eine wesentliche Umänderung in seiner materiellen Grundlage erfuhr, so auch eine analoge Verkehrung und Umstimmung in der Thierwelt vorging (S. 515). Die erste dieser beiden Antworten genügt nicht, sie bedarf einer Ergänzung, welche uns durch den folgenden zweiten Abschnitt der Thora dargereicht werden und das Wahre an der zu Gen. 1, 2. verworfenen Hypothese von den Wirkungen des Geisterfalls zu seinem Rechte kommen lassen wird; die zweite Antwort ist die von der Schrift selbst gegebene und wird gleichfalls innerhalb des zweiten Abschnitts zur Beleuchtung ihres unendlich tiefen geheimnissvollen Inhalts kommen. Vor der Hand bestehen wir auf dem was Gen. 1, 29 f. berichtet, dass Tödtung eines Lebendigen durch das andere zu dem Zwecke des Fleischgenusses von Gott nicht ursprünglich gewollt, ja seinem erklärten Schöpferwillen geradezu entgegen ist. Wenn in den brahmanischen Gesetzbüchern Manu's und Jag̓navalkja's das Tödten der Thiere streng verboten wird; wenn der Buddhismus kein irgendwie Lebendes zu tödten zum ersten seiner grossen fünf Gebote machte (Remusat, *Foë Kouë Ki p.* 104); wenn das manichäische *signaculum manuum* zur Vermeidung jeder Verletzung eines Lebendigen (bestimmter Maassen auch der Pflanze) verpflichtete; wenn nach der griechisch-römischen Sage im Zeitalter Saturns kein Blut die Erde netzte, sondern diese dem Menschen zur Speise freiwillig ihre Früchte darbot u. s. f.: so sind das theils selbstwillige Rückstrebungen zu dem Ursprünglichen, menschlichem Gefühl wahrhaft Entsprechenden, theils ver-

worrene Nachklänge der Ueberlieferung von diesem Ursprünglichen. Auf das göttliche Wort, welches den Frieden zum Grundgesetz der geschaffenen Welt macht V. 29 f., folgt nun V. 31. der Schluss des Hexaëmeron: Gott überblickte alles Geschaffene והנה טוב מאד. Als Einzelnes ist es טוב, als ineinandergreifendes, nun fertiges Ganzes ist es טוב מאד. Dieses טוב מאד darf nicht als Beweis dafür geltend gemacht werden, dass die Welt mit dem Schlusse des sechsten Tages, der als יום הששי durch Beifügung des Artikels hervorgehoben wird, zur schliesslichen, der göttlichen Idee ohne denkbare Steigerung entsprechenden Vollkommenheit gebracht war, auch nicht als Beweis, dass bis dahin Böses noch nicht in die Schöpfung eingedrungen war. Dass das Erstere damit nicht verneint sein will, hat die Schlussbetrachtung zu I, 2—5. gezeigt; dass das Letztere nicht, wird der folgende zweite Abschnitt der Thora darthun. Das Nichtgöttliche ist soweit zu einem gottgefälligen Stande emporgebracht, das Ungöttliche, dessen Schleier dieser erste Bericht nicht lüftet, so weit beseitigt und gebunden, dass die dem letzten Ziele zustrebende Gesammtgeschichte der Creatur nun ihren Anfang nehmen kann. Dass das siebenmalige, zuletzt durch מאד verstärkte טוב eine Verwahrung Gottes gegen die Urheberschaft des Bösen, eine Theodicee in sich schliesst, ist richtig. Wenn es Jes. 45, 7. heisst, dass Gott ebensowohl Schöpfer der Finsterniss, als Bildner des Lichts, ebensowohl Stifter des Friedens, als בורא רע ist, so ist unter רע nicht das Böse, sondern das Strafübel gemeint.

Der Schöpfungssabbat II, 1—3.

Auf die Tage der Arbeit folgt nun der nicht mehr zu ihnen gehörige, aber doch für das Schöpfungswerk positiv bedeutsame und folgenreiche göttliche Sabbat 2, 1—3. Der rasche Redestrom des Berichts erscheint hier, wie Tuch richtig bemerkt, gehemmt und zu Tautologien herabgestimmt; die Darstellungsweise sucht sich zum Abbild der göttlichen Ruhe zu gestalten: da waren vollendet (*aor.* wie Ex. 29, 32.) die Himmel und die Erde und all ihr Heer d. h. die Gesammtheit der Himmel und Erde füllenden Wesen; צָבָא hier ausnahmsweise, nach der gewöhn-

lichen Annahme *per zeugma,* auch von den Creaturen der Erde; die Ausdrucksweise ist sonst anders Ex. 39, 32. Neh. 9, 6., diese letzte, von der Schöpfung handelnde Stelle setzt mit Recht voraus, dass in צָבָא der Himmel die Engel vgl. 1 Kön. 22, 19. inbegriffen sind. Nun heisst es V. 2. noch einmal: „und es vollendete Elohim am siebenten Tage seine Arbeit, die er gemacht hatte, und ruhte am siebenten Tage von aller seiner Arbeit die er gemacht hatte.“ Das ויכל beim siebenten Tage ist LXX. Samar. Syr. so unbegreiflich gewesen, dass sie ביום הששי zu lesen vorziehen; Andere helfen sich mit der Fassung des ויכל als *plusquamperf.;* Andere indem sie dem כִּלָּה die Bedeutung geben: für vollendet erklären oder: seine Endschaft haben lassen, was beides zulässig. Das Rechte ist, dass man bei ביום השביעי an die Grenze zu denken hat, auf welcher der siebente Tag begann: da hat Gott sein Werk nicht blos eine Endschaft haben lassen, sondern seinem Schaffen einen Abschluss gesetzt, indem er an dem nun anhebenden siebenten Tage zur Ruhe einging. Die Schrift scheut sich nicht, dies recht anthropopathisch auszudrücken: hier וַיִּשְׁבֹּת, Ex. 20, 11. וַיָּנַח, Ex. 31, 17. וַיִּנָּפַשׁ. Diese kühnen Ausdrücke haben daran ihr Recht, dass die sechstägige Schöpfung in Wahrheit eine מלאכה gewesen ist d. h. da das Etymon לאך Auftrag geben ist, die Lösung einer Aufgabe, die sich Gott gestellt hatte. Eine Arbeit ist es, die er vollbracht hat, freilich ohne zu ermüden Jes. 40, 28., aber doch nicht ohne der Vollbringung sich zu freuen Ps. 104, 31.; ein *opus ad extra* hat er hinausgeführt und begiebt sich nun zurück in die selige Ruhe seines ewigen Lebens, nicht aber um sich der geschaffenen Welt zu entziehen, sondern um sie nach sich zu ziehen in diese selige Ruhe: „und Elohim segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhete er von aller seiner Arbeit, die er schöpferisch gemacht hatte“ (eigentlich welche machend er geschaffen hatte, *inf. constr.* wie *inf. absol.* gebraucht, s. Ewald, Sprachlehre §. 280[d]). Hengstenberg versteht V. 3. als erzählend vom Standpunkte der mosaischen Gesetzgebung aus, als ob es hiesse: deshalb segnete Gott in der Folgezeit u. s. w., was kaum der Widerlegung bedarf. Gott selbst der Schöpfer feiert Sabbat unmittelbar nach dem Sechstagewerk und weil sein *σαββατισμός* zum

σαββατισμός der Creatur werden kann, macht er den siebenten Tag für diese durch seinen Segen zu einer unversiegbaren Quelle der Erquickung und bekleidet den siebenten Tag für diese durch seine Heiligung mit einer besondern Glorie für den Verlauf der nun anhebenden Geschichte. Am Schlusse des Berichts über den göttlichen Sabbat heisst es nicht: „es ward Abend und ward Morgen — der siebente Tag", denn der göttliche Sabbat hat keinen Schluss, er überschwebt die ganze folgende Geschichte, um sie zuletzt in sich aufzuheben und währt, zum Sabbat Gottes und der Creatur zugleich geworden, immer und ewig.

Da der Sabbat eine schöpferische Gottesstiftung von so tiefer weltumfassender in die Ewigkeit hineinreichender Bedeutung ist und nicht wie das Verbot des Fleischgenusses durch eine spätere göttliche Verfügung eine Umänderung erlitten hat, so scheint der neutestamentlichen Vertauschung der Sabbatfeier mit der Sonntagsfeier alle Berechtigung abzugehen. Das wäre auch in der That der Fall, wenn eine solche Vertauschung vorläge. Aber die Sachlage ist vielmehr die, dass der Sabbat auch im N. T. der gottgesegnete und gottgeheiligte Gedenktag der Schöpfung ist; nur die durch das mosaische Gesetz bestimmte Art und Weise seiner Heiligung ist aufgehoben. Dazu kommt aber noch dass der Gedenktag der Schöpfung in den Hintergrund getreten ist gegen den Gedenktag der Auferstehung Christi und dass die Kirche deshalb, die synagogale Feier des Sabbats fallen lassend, den Sonntag zum Tage kirchlicher Feier gemacht hat. Der Sonntag ist nicht an die Stelle des Sabbats getreten, sondern die kirchliche Feier des Sonntags an die Stelle der kirchlichen Feier des Sabbats. Wie aber jede Abrogation eines mosaischen Gesetzbuchstabens im N. T. unberechtigt wäre, wenn nicht die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine Gottesthat wäre gleich der Offenbarung Jehova's auf Sinai und zwar eine grössere und herrlichere, so könnte der Sabbat durch den Sonntag nicht in den Hintergrund gedrängt sein, wenn nicht die Auferweckung Christi eine grössere und herrlichere Gottesthat wäre als die Schöpfung. So ist es wirklich: die Auferweckung Christi ist der lebendige Anfang einer neuen Schöpfung, welcher die alte zuletzt weichen muss; der Auferstandene ist der πρωτότοκος die-

ser neuen Schöpfung, der neue Himmel und die neue Erde sind ihr Ende. Und nun beachte man den grossartigen gottgewirkten Parallelismus der Schöpfungs- und Erlösungsgeschichte. An einem Freitag hat Gott den Menschen geschaffen, an einem Freitag starb der Gottmensch am Kreuze, um ihn zu erlösen; am Abend eines Freitags hiess es וַיְכֻלּוּ und am Abend eines Freitags erscholl das ebenbürtige τετέλεσται der Erlösung. Am Sabbat darauf ging Gott der Schöpfer zu seiner ewigen Ruhe, am Sabbat darauf lag der Gottmensch in der Ruhe des Grabes, die nur vorübergehend sein konnte, wenn das Werk der Erlösung hinausgeführt werden sollte. Dass auf diesen Sabbat der Sonntag der Auferstehung gefolgt ist, das ist das Heil der Welt. Darum feiert die Kirche diesen Sonntag. Aber wie könnte und dürfte sie über der κυριακὴ ἡμέρα den Sabbat Elohims vergessen, da von diesem Sonntag aus ihr Weg sammt allem Geschaffenen diesen göttlichen ewigen Sabbat, in welchen ihr voran der Gottmensch nach vollbrachter Erlösung eingegangen ist, zum neuverbürgten Ziele hat! Der Sonntag wird kirchlich gefeiert, aber der Sabbat bleibt der gesegnete und geheiligte Tag der Tage.

I. Die Toledoth des Himmels und der Erde.

II, 4 bis IV.

An 2, 4. angelangt, haben wir nun Antwort zu geben auf die überaus schwierige Frage, ob dieser Vers die Unterschrift des vorausgegangenen Schöpfungsberichts oder die Ueberschrift des folgenden Abschnitts ist. Die überschriftliche Fassung ist auf Seiten der rationalistischen Kritik durch Tuch und de Wette, die unterschriftliche durch Stähelin und Ewald vertreten; auf Seiten der schriftgläubigen Kritik ist Drechsler über diesen Vers nie recht in's Reine gekommen, dagegen sind Baumgarten, Kurtz, Hofmann entschieden für die überschriftliche Fassung. Zwei gegen die unterschriftliche Fassung erhobene Einwände haben nicht die Beweiskraft, die man ihnen zuschreibt. 1) Man beruft sich darauf, dass אלה תולדות (ואלה, זה ספר) überall wo es im Pentateuch vorkommt (ausser unserer Stelle 11 mal) Ueberschrift ist; das ist wahr, aber, wenn irgendwo, so war hier Anlass vorhanden, das was sonst Ueberschrift ist zur Unterschrift zu machen (ähnlich den mit אלה beginnenden häufigen Unterschriften in Leviticus und Numeri, z. B. am Schlusse beider), der Anfang des Werkes sollte בראשית lauten und der Schein eines Gesammttitels, den die Ueberschrift gehabt hätte, vermieden werden. 2) Man sagt dass אלה תולדות keine passende Ueberschrift für den Schöpfungsbericht gewesen wäre, weil תולדות nicht Geburts- oder Entstehungsgeschichte, sondern Zeugungs- oder Entwickelungsgeschichte bedeutet; der beigefügte Genitiv bezeichnet immer den gegebenen Anfang und תולדות die genealogische oder überhaupt geschichtliche Fortbewegung dieses Anfangs. Das

ist wahr, aber auch innerhalb des Schöpfungsberichts lassen sich ja Himmel und Erde in ihrem chaotischen Uranfange als Anfangsglieder einer Reihe von Hervorbringungen fassen, zu denen sie das göttliche Schöpferwort befähigt. Die beiden Einwände beweisen also nicht, dass 2, 4. überschriftlich gefasst werden müsse, aber das Nächstliegende ist es doch, und um es aufzugeben, müssten Beweise vorhanden sein dass der Vers überschriftlich nicht gefasst werden könne. Ein solcher Beweis liegt nicht in dem בהבראם ביום וגו׳, welches die תולדות dem innern Verlaufe des Gesammttages oder Zeitraums des Schöpfungswerkes selbst zuzuweisen scheint (ein Schein, der durch Gen. 5, 1. Ex. 6, 28 f. Num. 3, 1. Dt. 4, 45 f. בצאתם verstärkt wird); denn der folgende Bericht tritt ja wirklich in das Schöpfungswerk zurück, um da die Grundlagen und Ausgänge der weiterhin ineinandergreifenden תולדות des Himmels und der Erde nachzuweisen. Auch das mit *waw copul.* anhebende וכל־שיח וגו׳, welches kein passender Anfang des Abschnittes nach vorausgegangener Ueberschrift zu sein scheint, widerlegt die überschriftliche Fassung nicht; denn 10, 1. 25, 12 f. Num. 3, 1 f. geht es nach gleicher Ueberschrift wenigstens ähnlich weiter. Hingegen liegt ein schwergewichtiger Gegengrund darin, dass mit 2, 5. bis c. 4 unläugbar ein anderer Styl, eine andere Darstellung, eine andere Geschichtschreibungsweise eintritt, die sogenannte jehovistische, und dass die Ueberschrift אלה תולדות überall wo sie sich findet elohistischen Abschnitten, solchen deren unterscheidende Merkmale mit 1, 1. bis 2, 3. zusammentreffen, angehört. So scheint also auch hier 2, 4. nicht zum folgenden Abschnitt, welcher z. B. nirgends sich des Verbums ברא, sondern dafür der Verben יָצַר, עָשָׂה u. a. bedient, sondern dem vorhergehenden angehören zu müssen. Man kann gegen die durchaus elohistische Formung des Verses das schon hier vorkommende יהוה אלהים in die Wagschale legen, aber dieses, welches leicht von zweiter Hand aus dem einfachen אלהים erweitert sein kann, beweist nur dass 2, 4. Ueberschrift, nicht Unterschrift sein soll. Wie aber nun, wenn 2, 4. Ueberschrift ist und doch nicht dem Verfasser von 2, 5 ff., sondern 1, 1 ff. angehört? Ich weiss keine andere Ausgleichung dieses Widerspruchs als dass der Verfasser

von 2, 5 ff. die elohistische Ueberschrift beibehalten, den elohistischen Abschnitt, den sie eröffnete, ausgestossen und statt dessen den welchen wir jetzt lesen eingefügt und ihm durch das יהוה אלהים die beibehaltene Ueberschrift conform gemacht hat.

Wir setzen dabei zweierlei voraus: 1) dass der Jehovist, wer er auch immer sein möge, der eigentliche Verfasser des Pentateuchs ist; 2) was nicht leicht Jemand läugnen wird, dass der Verfasser des Pentateuchs schriftliche Vorlagen benutzt hat; 3) dass 1, 1. bis 2, 3. eine solche schriftliche Vorlage ist, weil die Darstellungsweisen dieses und des folgenden Stückes so verschieden sind, dass die Einheit des Verfassers mehr als unwahrscheinlich wird. Nicht als ob wir an 2, 5 ff. den Anspruch machten, dass es die lapidarische Ausdrucksweise und die strophische Anlage von 1, 1 ff. fortsetze und sich im Kreise genau desselben Sprachvorraths fortbewege — aber wir behaupten nicht zu viel, wenn wir behaupten: Gen. 1, 1 ff. und 2, 5 ff. unterscheiden sich nicht minder scharf als Leviticus und Deuteronomium, als die annalistischen Excerpte des Königsbuchs und die übrigen theils prophetengeschichtlichen theils prophetisch-deuteronomisch reflectirenden Bestandtheile desselben, als der an der alten Annalistik gebildete Geschichtsstyl des Chronisten und die von ihm aufgenommenen Stücke des kanonischen Königsbuchs, mit Einem Worte: sie unterscheiden sich wie priesterliche oder annalistische und prophetische oder deuteronomistische Geschichtschreibungsweise. Da der Jehovist, dem 2, 5 ff. angehört, zu dem Deuteronomiker, also zu Mose selbst, augenscheinlich im allerinnigsten Verhältniss steht, so ist es immer möglich, obwohl nicht wahrscheinlich, dass dieses Verhältniss als Identität zu fassen ist, jedenfalls gefährdet unsere Analyse, wie die Prolegomena gezeigt haben, die Mosaität des Pentateuchs nicht im mindesten. Wohl aber haben wir entgegen der modernen Kritik das wichtige Ergebniss gewonnen, dass der Verfasser von Gen. 1, 1 ff. den Sündenfall nicht wie sie meint unerzählt gelassen hat; denn Gen. 2, 4. ist noch das stehengebliebene Bruchstück seines die Geschichte der erstgeschaffenen Menschen behandelnden Abschnitts — zugleich ein Beweis, dass dem Verfasser des Pentateuchs Gen. 1, 1. bis 2, 3. nicht als vereinzelte Urkunde, sondern

als Bestandtheil eines weiterreichenden Geschichtswerks, das wir die Grundschrift nennen wollen, vorlag.

Nach vorläufiger Lösung der kritischen Frage wenden wir uns nun zur Auslegung des zweiten Abschnitts 2, 4. bis 3, 24.

Mit den Worten אלה תולדות וגו׳ geht die Thora von der Schöpfung zur Geschichte des Geschaffenen über. Himmel und Erde sind die beiden Factoren der תולדות d. i. der Hervorbringungen, des genealogischen und überhaupt geschichtlichen Fortgangs, zu welchem am Tage da beide geschaffen wurden der Grund gelegt worden ist. Dass die durch das Ineinandergreifen beider zustandekommende Geschichte zunächst und vor allem eine Geschichte der Erde ist, deutet die Wortstellung ארץ ושמים an, die nur noch einmal, Ps. 148, 13., vorkommt, wo ihr gleichfalls die Absichtlichkeit anzusehen ist. Die folgende Geschichte dreht sich um die Erde, wir können im Sinne der Thora noch weiter gehen und sagen: sie dreht sich um den Menschen, denn wie im Menschen Himmel und Erde zum Schlusse ihres Werdens gelangen, so haben sie weiterhin den Menschen zum Ausgangs- und Angelpunkt ihrer Entwickelung. Die folgende Geschichte ist ihrem Wesen nach eine gottmenschliche Geschichte, eine zwischen Gott und Menschen sich begebende. Aber die Peripherie dieser im Menschen sich concentrirenden Geschichte ist keine geringere als das ganze Weltall; die Ueberschrift אלה תולדות hat zunächst den schlichten Sinn, dass nun erzählt werden soll was weiter aus Himmel und Erde geworden, aber zugleich den unendlich tiefen, dass die zwischen Gott und Menschen sich begebende Geschichte kein geringeres Ziel hat als die stufengängige Vollendung alles Geschaffenen im Himmel und auf Erden. Dieser tiefen Bedeutsamkeit des אלה תולדות השמים והארץ entspricht der schon in der Ueberschrift eintretende und durch den ganzen Abschnitt sich hindurchziehende göttliche Doppelname יהוה אלהים. Nur 3, 1—5. im Munde der Schlange und des Weibes heisst Gott blos אלהים, sonst überall (20 mal) יהוה אלהים; diese Zusammenstellung beider Namen (ohne Abbeugung des gleichfalls einem *n. pr.* gleichgeltenden zweiten) ist selten, sie findet sich im ganzen Pentateuch nur noch einmal Ex. 9, 30. und nur zwei Stellen kommen, so viel ich weiss,

in der Schrift vor, wo sie sich in zusammenhängender Rede je zweimal wiederholt findet 2 Chr. 6, 41 f. 2 Sam. 7, 22. 25. Im Schöpfungsbericht hiess Gott אלהים; dieser Name, mit dem sich die Vorstellung der unendlichen Allmacht, des absoluten Lebens, der allgenugsamen Seligkeit verband, war ohne Zweifel da der angemessenste, wo Gott gegenüber der zeitanfänglichen, bedingten, abhängigen Welt als deren absolute Causalität bezeichnet werden sollte. Dagegen heischte der zweite Abschnitt, welcher die Entwickelung der Welt zu erzählen anhebt, den Namen יהוה, welcher Gott als den Werdenden d. h. innerhalb der Geschichte sich Offenbarenden bezeichnet und mit dem sich die Vorstellung der freien Persönlichkeit, der persönlichen Selbstbezeugung, der geschichtlichen Immanenz verbindet. Statt sich aber nur des Gottesnamens יהוה zu bedienen, vermittelt der Verfasser den Uebergang von אלהים zu יהוה (c. 4) durch den Doppelnamen יהוה אלהים, um dadurch zu bezeugen: Jehova sei kein anderer als Elohim, der in die creatürliche Schranke eingehende Gott kein anderer als der über sie erhabene, der Gott Israels kein anderer als der Schöpfer der Welt. Warum heisst es יהוה אלהים und nicht אלהים יהוה? Dem Namen אלהים ziemte die Stellung am Ende, weil wie wir oben sahen אלהים Name des Gottes ist, welchen die Welt wie zum Princip ihrer Entstehung, so zum Ziel ihrer Entwickelung hat. יהוה dagegen ist der Gott welcher die Geschichte diesem Ziele zuführt und, da dieses wegen der zwischeneinkommenden Sünde nur auf dem Wege der Erlösung geschehen kann, Gott der Erlöser. Wenn daher 2, 4. der Gott, der Erd' und Himmel geschaffen, יהוה אלהים genannt wird, so ist damit gesagt, dass die Schöpfung selbst auf den Rathschluss der Erlösung hin geschehen ist, und der dem Anfange der Weltgeschichte, welchen 2, 4. bis 3, 24. erzählt, wie ein göttliches Siegel aufgeprägte Name der Gnade und Verheissung verbürgt ihr einen heilwärtigen, seligen, herrlichen Ausgang. „Es ist dieses Stück — sagt Baumgarten schön und wahr — das prägnanteste Compendium der Weltgeschichte, und damit man wisse was Weltgeschichte ist, so führt es als ein festes Siegel den zwanzigfachen Namensbund Jehova Elohim.“ So ist es. Alle Geschichte ist ein Weg der

Schöpfung Elohims, voran des Menschen, unter Leitung Jehova's, zurück zu Elohim. *Ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν* — das ist das Ziel. Der Doppelname יהוה אלהים ist das Anagramm der gesammten Weltgeschichte, so wie *Ἰησοῦς Χριστός* das Anagramm des neutestamentlichen Aeons derselben.

Die Vorgeschichte des Sündenfalles II, 5 — 25.

Ueberblicken wir nun erst den auszulegenden Abschnitt so zerfällt er in zwei Theile, in die Geschichte des Falles c. 3 und die Vorgeschichte desselben 2, 5 ff. Was 2, 5 ff. erzählt wird, fällt der Zeit nach alles in den Bereich des Sechstagewerks, welches der vorige Abschnitt erzählte. Ein Zurücktreten in dieses wird, wie sich erwarten lässt, mit der Absicht geschehen, Manches eingehender als dort und Manches noch einmal unter einem andern Gesichtspunkte als dort zu erzählen. So ist es auch; das Stück 2, 5 ff. ist kein zweiter vollständiger Schöpfungsbericht und will auch keiner sein, nur die Entstehung des Menschen und seiner pflanzlichen wie thierischen Umgebung in ihrer Beziehung auf ihn wird wiederaufgenommen und eingehender erzählt, und zwar nicht sowohl um den vorausgegangenen Schöpfungsbericht zu ergänzen, als um die c. 3. anhebende entscheidungsvolle Geschichte des Menschen, in welcher sich die תולדות d. i. der weitere Fortgang des ganzen Weltalls concentrirt, vorzubereiten. Darin haben Kurtz und Drechsler vollkommen Recht, dass 2, 5 ff. auf Vorgänge der Schöpfung nur insofern zurückgegangen wird, als sie die Voraussetzung und Vorbedingung zu der c. 3 erzählten Selbstentscheidung des Menschen und deren weltumfassenden Folgen sind. Der erste Abschnitt betrachtete — wie Drechsler trefflich bemerkt — die Schöpfung als Ganzes nach dem zu Grunde liegenden Plane, nach den Stadien und Stufen, die sie durchlief, ein jedes Erschaffene nach seiner schöpferisch gewollten Bedeutung und Bestimmung, jedes Glied in der Reihe aufsteigender Evolutionen nach seiner specifischen Besonderheit und nach der ihm eigenthümlichen Signatur, alles zusammen als hervorgegangen aus dem Nichts, erschaffen und getragen von Gottes Allmacht; dagegen kommt es dem Stücke 2, 5 ff. darauf an, den Menschen mit seinen Umgebungen als

ein System ineinandergreifender Bestandtheile, den Stand des Menschen als einen zusammengesetzten, vielfach bedingten und daher auflösbaren darzustellen und in dem Entstehungsgang der am folgenden Drama theilnehmenden Wesen ihre Mischungsverhältnisse aufzuweisen, damit man die Verwandtschaftsverhältnisse erkenne, ihre Composition, damit man ihre Decomposition begreife. Bei so wesentlich verschiedenem Zwecke, so ganz verschiedener Aufgabe lässt sich allerdings erwarten, dass die auffälligen Differenzen beider Abschnitte nicht unausgleichbar sein werden. Mit dieser Erwartung gehen wir an die Auslegung des Einzelnen.

Das Waw, welches den Bericht eröffnet, knüpft ihn, ohne *waw apodosis* zu sein, eng an die Ueberschrift, welche uns in die Grenzen des Schöpfungswerkes zurückversetzt: „und alles Gesträuch des Feldes war noch nicht auf der Erde und alles Kraut des Feldes war noch nicht aufgesprosst“, eigentlich: es stand erst zu erwarten, dass dies geschehen würde; denn טֶרֶם ist ein alter nach Art eines *n. seg.* gemodelter *accus. adv.* von טָר, *τηρ-εῖν*, mit folgendem *fut.* gleich *nondum* mit folgendem *plusquamperf.* Gen. 19, 4. 24, 45. Ex. 9, 30. (alles jehovistische Stellen und die letzte noch dazu die einzige im Pentateuch, in welcher ausserhalb unseres Abschnitts יהוה אלהים vorkommt) vgl. 1 Sam. 3, 3. 7. Im jüngeren Sprachgebrauch wird טרם zur Conj. in der Bedeutung *priusquam*. Bemerkenswerth ist ausser diesem טרם der Parallelismus der beiden ersten Sätze; gleiche Beispiele so poetischer Färbung historischer Prosa sind Gen. 21, 1. Ex. 19, 3. vgl. Gen. 24, 60. 25, 23. Ex. 3, 15., unter welchen Stellen besonders die erste im Verhältniss zu der unsern die Aufmerksamkeit auf sich zieht, der Parallelismus ist dort ebenso fast bis zur Tautologie synonymisch. Denn zwischen שיח und עשב ist kein solcher Unterschied wie zwischen עץ und עשב; die beiden Parallelglieder wollen sagen, dass noch kein Gesträuch und Kraut, geschweige ein Baum, also überhaupt noch keine Pflanzenwelt da war. Die Verneinung ist absolut und wird auch nicht durch השדה beschränkt, denn dieses השדה gebraucht der zweite Abschnitt ganz wie der erste הארץ vgl. חית השדה 2, 19 f. 3, 1. mit חית הארץ 1, 24 f. 28., עשב השדה mit 1, 29.; שָׂדֶה ist das

weite und breite Gefilde, der weithin sich erstreckende Plan der Erde. Sonach tritt der Verfasser in 2, 4. in eine Zeit des Zeitraums der Schöpfung zurück, wo das Pflanzenreich nicht etwa blos noch nicht entfaltet, sondern wo es überhaupt noch nicht in die Erscheinung getreten war. Es gab eine Zeit, meint er, wo schlechterdings noch keine Vegetation da war, und warum nicht? „Denn nicht hatte regnen lassen Jehova Elohim auf die Erde und Menschen waren nicht da, zu bebauen das Land.“ Das Hervortreten der Pflanzenwelt war also an zwei Bedingungen geknüpft, den Regen, welcher die der Erde schöpferisch eingesenkten Pflanzenkeime hervorlockt, und das Dasein des Menschen, für den die Pflanzenwelt bestimmt ist. Diesen beiden Bedingungen geschah im weiteren Verlauf des Schöpfungswerkes ein Genüge: **1**) V. 6. Und ein Nebel stieg auf (יעלה normirt durch den historischen Zusammenh., in Imperfectbedeutung, Ewald §. 332[b]) von der Erde und tränkte (*perf.* nach *imperf.* wie 1 Sam. 2, 19.) die ganze Fläche des Landes. Es ist ebenso unstatthaft mit Ewald אד von trübem Nebelwasser, das vom Chaos aufgestiegen sei, zu verstehen, als mit Kurtz u. A. in V. 6. die Bildungsgeschichte unserer Atmosphäre zu lesen. אֵד ist wie Iob 36, 27. Dunst der als Regen niederfällt, hier allem Anschein nach ein von der Erde aufsteigender und als befruchtender Thau niederfallender Nebel, der die Stelle dessen vertrat was man sonst Regen nennt. Sodann **2**) V. 7. bildet Jehova Elohim den Menschen. Die Bildung des Menschen erfolgte also erst nachdem die nöthige Vorkehrung zum Aufsprossen der Pflanzenwelt getroffen war; der Sinn des Verfassers ist nicht der, dass die Erde erst als der Mensch ihr Beherrscher vorhanden war ihren vollen Schmuck anlegte, sondern dass gleich der erste Blick des Menschen auf eine mit allen Gaben und Segnungen des reichen Schöpfers geschmückte Erde fiel (Kurtz, Beiträge S. 60). Denn das Pflanzen des Gartens trifft mit der nach V. 6. sofort beginnenden Entstehung der Pflanzenwelt zusammen; V. 8[a] geht auf V. 6., V. 8[b] auf V. 7. zurück, und wenn der Verfasser V. 8[a] sagt: „es pflanzte Jehova Elohim einen Garten in Eden“, so beschreibt er dies dann V. 9—14. näher, und wenn er 8[b] fortfährt: „und setzte dahin den Menschen den er gebildet“, so

beschreibt er auch dies näher V. 15—17. Es ist in der Erzählung der strengste logische und zugleich geschichtliche Fortschritt. Sie setzt die Entstehung des Pflanzenreichs nicht in Widerspruch mit Gen. 1 nach Erschaffung des Menschen, aber — das ist nicht zu läugnen — sie rückt die Entstehung des Pflanzenreichs und die Erschaffung des Menschen in einer mit Gen. 1 unvereinbaren Weise nahe zusammen. Dort ist die Pflanzenwelt bereits hervorgetreten, als die Sterne und dann die Wasser- und Luftthiere und dann die Landthiere entstehen, es sind also seit Entstehung der Pflanzenwelt schon dritthalb Schöpfungsperioden verflossen, als der Mensch geschaffen wird. Hier dagegen bedarf es damit die Pflanzenwelt entstehe vorherigen Regens und der in unmittelbarem Zusammenhange damit sich vorbereitenden Bildung des Menschen, die Entstehung der Pflanzenwelt ist in den Eintritt dieser beiden Vorbedingungen so unauflöslich verflochten, dass man dem Texte Gewalt thut, wenn man zwischen Pflanzenwelt und Mensch eine ganze Reihe anderer Schöpfungen denken zu dürfen meint. Kurtz hat in seinen Beiträgen sehr viel Scharfsinn an die Lösung dieses Widerspruchs verwandt, aber befriedigend ist die von ihm versuchte Lösung nicht. Wir begnügen uns einstweilen damit, an die Möglichkeit einer befriedigenden Lösung zu glauben.

Ueber die Entstehungsweise des gottesbildlichen Menschen hat Gen. 1 nichts gesagt, sondern nur angedeutet, dass der Mensch höherer und zugleich irdischer Natur ist, ohne ein Product der Erde zu sein. Jetzt aber an der Schwelle der nun anhebenden entscheidungsvollen Geschichte ist Näheres über seine Entstehungsweise zu wissen nöthig, um sein zugleich mit seinem Wesensbestande gesetztes Verhältniss zu Gott, zur umgebenden Pflanzen- und Thierwelt, überhaupt zur Erde zu erkennen. Deshalb tritt 2, 7. an die Stelle des kurzen, aber doch vielsagenden ויברא 1, 27. die ausführlichere Erzählung: „und es bildete Jehova Elohim den Menschen aus Staub von der Erde d. h. so dass er aus Staub von der Erde zu Stande kam, *χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς* 1 Cor. 15, 47. (vgl. über die doppelte Constructionsweise der Verben des Verfertigens mit doppeltem Acc. Ewald §. 284[a]). Luther hat den rechten Sinn verwischt, wenn er

עפר מן האדמה Erdenklos übersetzt; aus עפר d. i. den feinsten zartesten Theilen des irdischen Stoffes wird der Mensch gebildet d. h. der Mensch nach der Einen materiellen so feinen als leicht auflösbaren Seite seines Wesens Iob 4, 19. Dem materiellen, nur erst proleptisch אדם genannten Gebilde bläst dann Jehova Elohim נשמת חיים ein d. h. einen in sich lebendigen und lebendigmachenden Hauch und infolge dessen wird der Mensch נפש חיה d. h. ein seelenlebendiges, ein beseeltes und als solches lebendiges Wesen, נפש חיה im Sinne von *animal* oder *animans* als Bezeichnung dessen was ein Wesen vermöge göttlichen Lebenshauches ist, nicht dessen was es in sich hat. Die Erzählung giebt uns die Zusammengesetztheit und Doppelseitigkeit des menschlichen Wesens aus der Geschichte seines Ursprungs zu erkennen. Der Mensch ist נפש חיה d. h. ein Wesen, dessen irdischer Stoff durch den in ihn eingegangenen lebendigen Hauch zur Leiblichkeit בשר und dessen lebendiger Odem dadurch dass er in den irdischen Stoff eingegangen ist um ihn zu beleben zur Seele נפש geworden ist. Die נפש ist nichts von נשמת חיים Verschiedenes, kein durch Vereinigung des lebendigen Hauches mit dem irdischen Stoffe entstandenes substantielles Drittes, sie ist der lebendige Odem als das den irdischen Stoff durchwirkende Leben selbst. Die Trichotomie hat an unserer anthropologischen Grundstelle keine Stütze, sondern es bleibt bei dem was Tertullian sagt: *Homo est temperatio animae et corporis* und im Sinne Augustin's der Verfasser des *L. de dogm. eccl.: Non est tertius in substantia hominis spiritus, sed spiritus ipsa est anima.* Man müsste, wenn das menschliche Wesen, folgerichtig auch das thierische für trichotomisch halten; denn die Thiere sind, wie wir Gen. 1 lesen, gleichfalls נפש חיה. Wenn aber das Thier wie der Mensch die lebendige Einheit irdischen Stoffes und belebenden Hauches ist, worin besteht denn der Vorzug des Menschen vor dem Thiere? Wir erwarten ihn 2, 7. ausgesprochen zu lesen, denn der Mensch, den Gen. 1 als Bild Elohims und als Krone der Schöpfung bezeichnete, erscheint hier als Centrum einer Himmel und Erde umfassenden Geschichte, und es wäre sonderbar wenn sein aus dieser Erhabenheit und Bedeutsamkeit selbstverständlicher Vorzug

vor dem Thiere keinen Ausdruck in seiner Entstehungsgeschichte gefunden haben sollte. Etwa darin, dass der Mensch mit נשׁמת חיים begabt ist, das Thier nicht? Beck in seiner Seelenlehre ist dieser Ansicht, dass נשׁמה die specifische Bezeichnung des menschlichen Seelenlebens sei; Heinr. Aug. Hahn in seiner Schrift *Veteris testamenti sententia de natura hominis exposita* (1846) stimmt ihm bei und auch Kurtz behauptet: נשׁמה bezeichnet immer und ausnahmslos die Menschenseele gerade im Gegensatz zur Thierseele. Dagegen habe ich in meiner Biblisch-Proph. Theologie S. 190 behauptet, dass נשׁמה wenigstens Gen. 7, 22. unterschiedlos menschliches und thierisches Leben bezeichne und dass es auch gar nicht anders sein könne, da ja נשׁמת חיים seinem etymologischen Sinne nach nichts anderes sei als רוח חיים, was 6, 17. 7, 15. ohne allen Zweifel von dem Thiere ausgesagt wird. Bei dieser Ansicht bleibe ich auch jetzt und freue mich der Zustimmung Oehler's in der Schrift *Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris* S. 12 (1846). Wenn aber weder נפשׁ חיה den Menschen als persönliches Wesen noch נשׁמה den menschlichen Denkgeist im Unterschiede vom blosen Lebensgeist bezeichnet, was den Menschen vor dem Thiere Bevorzugendes wäre dann ausgesagt? Liegt etwa in dem ויפח dass das menschliche Lebensprincip ein unerschaffenes ist, während das thierische ein erschaffenes, etwa dies dass der menschliche Geist der absolute Geist Gottes selbst ist, während der thierische ein vom Geiste Gottes hervorgebrachter, endlicher, geschöpflicher? Nimmermehr; denn 1) umspannt das ויברא 1, 27. den ganzen Wesensbestand des Menschen und lässt nichts an ihm gelten was nicht geschaffen, nicht schöpferisch gemacht wäre; 2) werden Sach. 12, 1. ausdrücklich der menschliche רוח, Jer. 38, 16. (vgl. Ez. 18, 4.) die menschliche נפשׁ und Jes. 57, 16. die menschlichen נשׁמות als geschaffene bezeichnet. Da aber die Schrift den Geist der Thierwelt gleicherweise wie den menschlichen Geist Gottes nennt Ps. 104, 30. Gen. 6, 3. Iob 34, 14 f., ohne ihn damit für ungeschöpflich auszugeben, so muss es trotz unserer angewohnten Begriffe eine Göttlichkeit des thierischen wie menschlichen Geistes geben, welche mit seiner Geschöpflichkeit vereinbar ist, und da der menschliche Geist, wie uns

unsere Erfahrung sagt, als selbstbewusster und denkender über den thierischen erhaben ist, so muss in der Art und Weise wie der Mensch mit göttlichem Geiste begabt wird ein specifischer Vorzug des Menschen vor dem Thiere begründet sein. So ist es auch wirklich; die Thiere entstehen auf Gottes Schöpferwort, und eine Begabung derselben mit dem Geiste wird gar nicht erwähnt, sie entstehen aus der Materie und ihr Leben ist das Product des die Materie des Anfangs überschwebenden Geistes. Sie entstehen sogleich als Gattungen in einer Vielheit von Individuen und der sie belebende Geist ist nur der von Gott auf alles Geschaffene ausgegangene Geist, ist nur, so zu sagen, die individualisirte Weltseele. Dagegen ist der menschliche Geist so wenig eine blose Individualisirung des allgemeinen Naturgeistes, als sein Leib ein Erzeugniss der schöpferisch erregten Erde. Die Erde bringt seinen Leib nicht hervor, sondern Gott selbst legt Hand an's Werk und gestaltet ihn, und nicht jener רוח אלהים, der das Treibende und Belebende aller Schöpfungen ist, senkt sich in ihn herab, sondern Gott selbst bläst ihm נשמת חיים in seine Nase, damit er in einer dem Personleben Gottes entsprechenden gottesbildlichen Weise zu נפש חיה werde. Wenn nun schon der Geist in allem Geschaffenen ein göttlicher, obwohl geschöpflicher, also ein in einer dem reinen Schöpfungsbegriff nicht widersprechenden Weise emanirter ist, so ist der menschliche Geist göttlicher, obwohl geschöpflicher Geist, der in einer der Persönlichkeit Gottes, der Einzigkeit des Schöpferactes und der Gottesbildlichkeit des Menschen entsprechenden Weise von Gott emanirt ist. Denn von den Menschen, nicht von den Thieren gilt das von Paulus angeeignete Wort des Aratus τοῦ καὶ γένος ἐσμέν, und nur eine Entstellung, welche die entstellte Wahrheit durchblicken lässt, ist es wenn der babylonische Mythus den Menschen aus göttlichen Blutstropfen, mit Erde vermischt, entstehen lässt. Das Wahre spricht Iob aus wenn er 33, 4. sagt: Geist Gottes hat mich gemacht und Hauch des Allmächtigen mich belebt d. h. ein eigenthümlicher, an mir vollzogener Act göttlicher ἐμπνευσις. Wie ein Licht am Lichte angezündet wird, wie ein Funke der Flamme entsprüht, so entstammt der menschliche Geist dem göttlichen, aber ist

dieser selbst so wenig, als ein Hauch und die Person des Hauchenden identisch sind, so wenig als ein Schöpferwort, obwohl göttlichen Wesens, der mit dem unendlichen Wesen des Vaters sich deckende Logos ist. Darum bedarf auch der menschliche Geist zu seinem Bestande fort und fort des absoluten der ihn trägt, und als der durch die Sünde seinem Ursprung entfremdete des heiligen der ihn wiederbringt; darum ist es nicht genug, dass Gottes Odem in unserer Nase ist, das gefallene Geschöpf Jehova Elohims bedarf nach jenem ersten ἐνεφύσησεν eines zweiten, wie dort Jesus Christus mit seinem Friedensgruss an die Jünger herantritt καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησε und ihnen sagt: λάβετε πνεῦμα ἅγιον Joh. 20, 22. Der absolute Geist Gottes muss uns tragen und der heilige Geist des verklärten Menschensohns bringt uns wieder.

Infolge jenes befruchtenden Nebels V. 6. ist die Pflanzenwelt überall auf dem Erdboden in üppigem urkräftigem Wachsthum begriffen. Wir hören nun V. 8., dass Jehova Elohim mitten in diesem Grünen und Blühen eine besondere Schöpferthätigkeit noch dadurch bewies, dass er einen Garten in Eden pflanzte, in welchen er den erstgeschaffenen Menschen versetzte, was uns beides folgends näher beschrieben wird. Wenn also dieser Ursitz des Menschen anderwärts גַּן עֵדֶן V. 15. 3, 23 f. Joel 2, 3. oder blos עֵדֶן 4, 16. Jes. 51, 3. Ez. 28, 13. 31, 8 f. genannt wird, so ist עֵדֶן der Name der Gegend, in welcher der Garten lag und deren Name auf ihn selbst übertragen ist. עֵדֶן ist, ohne wie das mit doppeltem Segol vocalisirte עֶדֶן eine geographische Angabe (etwa gar, wie Sörensen in seinem albernen sogenannten Commentar zur Genesis annimmt, eine gleichbedeutende) sein zu wollen, das Wonneland; das beigefügte מִקֶּדֶם sagt uns aber dass es ein Ostland war, es lag von Osten her d. h. in der Richtung nach Osten, indem der Hebräer sich die Himmelsgegend als den festen Punkt denkt, von welchem das Auge ausgeht, um die Lage eines Orts zu bestimmen (Nägelsbach, Anmerk. zu Ilias S. 284). Der Ursitz des Menschen war ein Garten in einem wonnigen Lande des Ostens, גַּן d. h. eigentlich: ein abgesteckter umzäunter Platz, was auch das zendische *vara, vare* bedeutet, wahrscheinlich auch παράδεισος; denn Spiegel hat

die Urgestalt und Grundbedeutung dieses immer noch nicht recht erklärten, schon im Hohenliede und Koheleth vorkommenden Wortes in dem zendischen *pairi-daêza* Umzäunung *(pairi* = *περί*) wiederaufgefunden. Wie Jehova Elohim dieses Paradies pflanzte, sagt V. 8.: „er liess aufsprossen aus der Erde allerlei Bäume, lieblich anzusehen und angenehm zu geniessen, und der Baum des Lebens war inmitten des Gartens und der Baum des Erkennens Gutes und Böses" *(accus.* wie Jer. 22, 16.). Was es mit diesen beiden Bäumen für eine Bewandtniss hat, wird uns der weitere Verlauf der Erzählung zeigen. Der Verfasser giebt uns zuvor V. 10—14. die nähere geographische Beschreibung des Paradieses: Ein Strom ging von Eden aus um zu bewässern den Garten und מִשָּׁם d. h. bei seinem Austritt aus dem Garten trennte er sich in vier ראשׁים (Köpfe, wir sagen: Arme, beidemal den Quellstrom als den Rumpf gedacht). Wir übersetzen: ein Strom ging aus, nicht: ein Strom geht aus; denn da der Verfasser das Paradies keinesfalls mehr als vorhanden ansieht, so kann er doch nicht sagen, dass Eden das Quellland des das Paradies bewässernden Stromes ist, er muss sagen, dass es das war, weshalb man, trotzdem dass auch LXX. ἐκπορεύεται hat, statt יֹצֵא vielleicht יָצָא auszusprechen hat. Dagegen hat der Verfasser bei der Beschreibung der vier Arme, wie grammatisch augenscheinlich ist, geographische Verhältnisse seiner Zeit, nicht einer der Gegenwart widersprechenden Vergangenheit im Auge. Der Strom, der einst in Eden entsprang und durch das Paradies hindurchfloss, existirt, nachdem das Paradies verschwunden ist, noch in den vier Armen, in die er sich, aus dem Paradies herausgetreten, theilte. „Der Name des Einen Arms ist Pischon, das ist der das ganze Land der Chawila umfliessende, woselbst das Gold ist, und das Gold des Landes ist fein, dort ist das Bdellion (d. i. das aromatische Gummi der *Amyris Agallochum,* dessen beste Art *βδέλλη ὄνυξ* hiess, s. Pott, Kurdische Studien in der Morgenl. Zeitschrift VII, 1. S. 98—100) und der Stein Schoham (derselbe Edelstein, welchen der Hohepriester mit den darauf eingegrabenen Namen der Stämme Israels auf beiden Schultern trug, wahrscheinlich der meergrüne Beryll). Und der Name des zweiten Stroms ist Gihon, das ist

der das ganze Land Kusch umfliessende. Und der Name des dritten Stroms ist Chiddekel (der hebraisirte Name des Tigris, altpersisch *Tigra,* was nach Strabo, Plinius, Curtius den Bogen, nach Rawlinson eigentlich den scharfen oder reissenden bedeutet), das ist der dahinfliessende an der Ostseite von Assur d. h. im Osten der Gegenden, welche syrische oder assyrische genannt werden; אשׁור als Bezeichnung der ganzen Ländermasse vom mittelländischen Meere an bis ungefähr nach dem Tigris hin, wie Bertheau es fasst, denn Assyrien im engern Sinne mit Ninive lag östlich vom Tigris; die Ansicht Baumgarten's aber, dass man sich nach dieser Stelle die älteste Macht Assurs diesseits des Tigris zu denken habe, ist zu gewagt. Und der vierte Strom — fügt der Erzähler nur kurz hinzu, weil es keiner näheren Bezeichnung des allbekannten bedarf — ist der Phrat" (dieselbe Namensform, wie im Bundehesch und in den Pazend-Hymnen an die Amschaspands, altpersisch *'Ufrâta* der gute und fruchtbare Strom, weshalb Rawlinson geneigt ist הראפרת zusammenzulesen). Das sind die vier Ströme, welche einst in dem wonnigen Ostlande ihren Quellort hatten und das Paradies durchflossen, um von da aus Segen in alle Welt zu tragen (ähnlich wie nach indischer Vorstellung die vier Arme des Ganga), Segen dessen Spuren die Namen und Gebiete dieser Ströme noch jetzt wo der Erzähler schreibt an sich tragen.

Es ist unmöglich, die geographischen Angaben des Verfassers über die Paradiesesströme mit unseren Kenntnissen der gegenwärtigen Gestalt der Erdoberfläche in befriedigender Weise zu vereinbaren. K. v. Raumer, der die in jeder Beziehung centrale Lage des Ararat mit den überzeugendsten Gründen dargethan und dieses im Mittelpunkt der alten Welt gelegene Armenien wie für den nachfluthlichen, so für den ersten Ausgangsort der Menschheit hält, hat im achten Excurs seines Palästina zu begründen gesucht dass פישׁון der Phasis Xenophons d. i., wie Mannert dargethan, der Araxes sei und das vom Pischon umflossene Land חוילה das vordem inselartige Ural, das Land der im Westen des Ural der Wolga zu wohnenden Chwalissi (von welchen noch jetzt das kaspische Meer russisch *Chwalinskoye More).* Es spricht Manches für diese Ansicht, Vieles dagegen,

besonders dies dass חוילה sonst arabischen, äthiopischen, indischen Sinn hat und dass, wenn man sich auch zu dieser gewaltsamen Deutung des פישון verstehen wollte, immer noch der גיחון unerklärt bleibt. Andere Ausleger, denen es nicht wie dem ehrwürdigen v. Raumer um die Wahrheit der Erzählung zu thun ist, lassen die Abenteuerlichkeit der geographischen Anschauung stehen, suchen sie aber dadurch etwas begreiflicher zu machen, dass sie eine Versetzung der ursprünglichen Anschauung mit jüngeren hebräischen Elementen annehmen. So Buttmann im Mythologus, welcher annimmt dass die vier Flüsse der ursprünglichen Erzählung Besynga (der Irabatti, der die Reiche Pegu und Ava durchströmt), Ganges, Indus und Tigris gewesen und dass aus den Namen des Indus חד und des Tigris דקל dann Ein Fluss, der Tigris, gemacht und diesem der Euphrat zugesellt worden sei. Statt dieser Hypothese, an welche viel Scharfsinn vergeudet ist, hat Ewald, Geschichte Israels I, 331 f., eine andere aufgestellt: der פישון und גיחון sind ihm der Indus und Ganges, und diesen beiden sind bei dem Wandern der ostasiatischen Sage zu den Hebräern die diesen bekannten Eufrat und Tigris statt zweier andern zu Indus und Ganges passenderen beigegeben worden. Das ist eine Aushülfe wie Ewald sie braucht, welcher durch die Farben, mit denen das Paradies gemalt ist, einen vollständigen Indra-Himmel hindurchsieht. Einen wissenschaftlicheren Weg hat Bertheau in seiner Schrift: Die der Beschreibung der Lage des Paradieses Gen. 2, 10—14. zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen (1848) betreten, angeregt durch die trefflichen Arbeiten über Geschichte der Geographie vom Vicomte de Santarem. Bertheau geht von dem Grundsatze aus, dass die Angaben der Genesis mit Absehen von den geographischen Kenntnissen späterer Zeiten aus den ältesten Anschauungen von der Erdoberfläche erklärt werden müssen, wenn diese auch in vollem Widerspruch stehen mit den jetzt fest erkannten Verhältnissen der Länder und Gewässer. Der פישון ist ihm nach Josephus, Kirchenvätern und Byzantinern der Ganges, חוילה nach der geographischen Anschauung des Israeliten die Ostgegend der Erde von den östlichen Theilen Arabiens an bis in unbestimmte Fernen, der Ganges umfliesst

nach unserm Erzähler das Land Chavila d. i. die Länder östlich vom Eufrat- und Tigrislande und vom persischen Meerbusen. Der גיחון ist ihm nach Jer. 2, 18. LXX., Sir. 24, 27., Jos. und andern Spuren der Nil, כוש Gesammtname aller in den Gesichtskreis des Israeliten fallenden Südländer, der Erzähler hat sich alles Ernstes den Ursprung des Nils in Asien gedacht: er fliesst in seiner Anschauung erst von Norden nach Süden, wendet sich dann, das Land Kusch umschlingend, westlich und läuft, eine neue Wendung nehmend, in nördlicher Richtung durch Aegypten. Dass der Erzähler sich das so gedacht haben könne sucht Bertheau durch Nachrichten bei Strabo, Arrian, Pausanias wahrscheinlich zu machen, welche zeigen dass die Vorstellung eines asiatischen Ursprungs des Nils und der Verbindung des südöstlichen Asiens mit dem östlichen Afrika durch ein grosses Südland (hier כוש) dem Alterthum allerdings nicht fern gelegen hat. Der grosse Strom, dessen vier Arme die genannten Flüsse sind, hat seinen Anknüpfungspunkt am kaspischen Meere; denn alle Völker südlich vom armenischen und persischen Hochlande verlegen die Wohnung der Götter nach dem höchsten Norden, die Gegenden des kaspischen Meeres waren aber für den Israeliten der höchste Norden, sie waren die nördliche Grenze seines geographischen Gesichtskreises. So führt uns die Erklärungsweise Bertheau's gewissermassen der v. Raumer'schen wieder näher. Beide kommen darin überein, dass der Wohnort der ersten Menschen nach unserm Bericht das Hochland oder in der Nähe des Hochlandes Armeniens war. Dass in diesen Gegenden gewaltige Veränderungen der Wasserverhältnisse stattgefunden ist mehr als wahrscheinlich, sie kommen uns aber höchstens für den Eufrat und Tigris zu statten, die jetzt drei verschiedene Quellen haben (die beiden Quellen der beiden Eufratarme und die im Nordost von Telek, dem alten Elegia, nicht weit vom vereinigten Eufratstrome liegende Quelle des Tigris), nicht für den Pischon und Gihon, da כוש und חוילה von der Nähe Armeniens hinweg weithin nach Süden und Osten weisen. Wie also? Hat der mit Aegypten wohlbekannte Verfasser sich wirklich den Nil als um Aethiopien herum aus dem Norden Asiens kommend und nicht weit vom Ganges entspringend gedacht? Ich wage es nicht zu behaupten, aber ich

wage es auch nicht zu läugnen. Die Anschauung des Verfassers ist klar. Das Paradies ist in der Zeit wo er schreibt von der Erde getilgt und dies hat er sich gewiss nicht ohne eine gewaltige Veränderung der Wasserverhältnisse des Paradieseslandes gedacht. Eine solche Veränderung anzunehmen liegt auch gar nicht fern, denn es ist z. B. notorisch, dass in verhältnissmässig neuer Zeit das ganze untere Oxusland durch eine bedeutende physische Veränderung umgestaltet worden ist, und die Wege welche der Eufrat und Tigris nach dem persischen Meerbusen nahmen waren im Alterthum und noch im 12. Jahrhundert andere als jetzt, das Bett des dem Meerbusen zufliessenden Hauptstroms des Eufrat liegt jetzt, durch Wüstensand ausgefüllt, trocken. Es ist also, um die geographischen Angaben des Berichts zu bewahrheiten, gar nicht nöthig, vier (darunter Eufrat und Tigris) noch jetzt von einem Quellstrome ausgehende Stromarme nachzuweisen, was schlechterdings unmöglich. Die ursprüngliche Einheit der vier Ströme ist im Sinne des Verf. so gewiss zerrissen, als das Paradies verloren ist. Pison, Gihon, Tigris und Phrat sind nur die Reste jener vier Ströme, in die einst der Paradiesesstrom sich theilte und die den Segen des Paradieses in alle Welt trugen. Sie tragen noch jetzt Spuren ihrer paradiesischen Herkunft, die Länder durch die sie strömen sind reich gesegnet. Bei dieser Anschauung ist es immer möglich, dass גִּיחוֹן der Nil ist (die ohne Zweifel allerälteste Auffassung des Namens) und dass פִּישׁוֹן der Ganges oder Indus, obwohl letzterer Auffassung ungünstig ist, dass Indien ausser in einem Theile des Himâlaja keine Goldgruben hat. Die vier Ströme weisen auf das Paradies und auf Eden zurück, diese selbst sind unauffindbare, unbekannte, maasslose Grössen. Das Paradies ist verloren und deshalb sind die vier Ströme ein Räthsel, welches lautet: wo lag das Paradies? und diese Frage ist ohne Lösung.

In dieses Paradies גַּן עֵדֶן, auf dessen Lage nur noch die Tigris- und Eufratquellen, aber auch diese nicht mit völliger Sicherheit hindeuten, versetzte Gott den Menschen, wie V. 15. sagt, er ist also nicht sogleich in's Paradies hineingeschaffen, sondern überrascht bereits da wo er in's Dasein trat durch die reiche Ausstattung der Erde, ward er noch mehr überrascht

durch den wohnlich für ihn eingerichteten, alles an Herrlichkeit übertreffenden Garten. In diesen Garten wird er versetzt לעבדה ולשמרה. Der Garten wird dem Menschen nicht blos als Wohnsitz angewiesen, sondern zugleich als Gegenstand und Bereich seines Berufes. Dieser Beruf ist ein doppelseitiger: er soll 1) den Garten bebauen oder bearbeiten, die Natur ist ja darauf angelegt, bearbeitet zu werden, denn es giebt z. B. kein wildwachsendes Getreide, und der Mensch dazu geschaffen, sie zu bearbeiten, denn die Erde mit ihren Gewächsen und Thieren sich unterthan zu machen ist seine Bestimmung. Die geschaffene Welt, welche selbst das Werk einer Arbeit Gottes ist, hat zur Aufgabe einen geschichtlichen Entwickelungsgang zu schliesslicher Vollendung, und die Lösung dieser Aufgabe concentrirt sich in der Arbeit des Menschen, und der Anfang dieser bedeutungsreichen Arbeit ist die ihm angewiesene Bebauung des Paradieses. Das Paradies ist also der feste Punkt, von wo die Herrschaft des Menschen über die Erde und die dadurch erzielte Hereinziehung und Emporhebung der Natur in den Bereich des Geistes ihren Anfang nehmen soll, und in der denkbar schlichtesten Weise deutet der Bericht von ferne an, dass das Paradies von Gott gesetzt ist damit von da aus die ganze Erde zum Paradiese werde. Der Garten ist das Allerheiligste, Eden das Heilige, die ganze Erde ringsum Vorhalle und Vorhof — das Ziel ist, dass sie ganz in die Gleiche jenes Allerheiligsten verklärt werde. Aber weshalb zu diesem Zwecke ein Anfang von so fester geschlossener Umgrenzung? Den besondern Grund, den dieses hat, deutet uns 2) das לשמרה an. Das שמר erweckt den Gedanken der Gefahr und diese den Gedanken einer in die Schöpfung eingedrungenen Gewalt des Argen, welche ihren schöpferisch geordneten Bestand zu beschädigen und zu verkehren, ihre Bestimmung zu vereiteln sucht. Ein Blick auf die folgende Geschichte zeigt, wie berechtigt wir sind, mit לשמרה solche Gedanken zu verknüpfen. Wenn im zweiten Fargard des Vendidad Ormuzd dem Jima d. i. im ursprünglichen Sinne der Sage dem erstgeschaffenen Menschen gebietet, einen viereckigen wohlgeschützten Garten zu errichten und dorthin die auserlesensten der Geschöpfe zu bringen, weil Winter, Schnee und infolge

davon Misswachs in die Welt eingedrungen sind und wenn es heisst, dass in diesem gegen die Welt geschlossenen Reiche Jima's ewige Lichter leuchteten — so ist das und mancher andere Zug der iranischen Sage (s. Roth, die Sage von Dschemschid in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft 1850, 4.) ein Nachklang der unter der schlichten und fast farblosen Hülle unseres Berichts verborgenen Wahrheit. Es sind feindliche Gewalten in die Welt eingedrungen, das Paradies ist der heilige Boden, wohin ihnen der Zutritt gewehrt werden und von wo aus ihre Ueberwindung beginnen soll. Aber auch im Paradiese selbst ist nicht blos, wie wir schon V. 9. lasen, der Baum des Lebens, sondern auch der Baum der Erkenntniss Gutes und Böses, und was es um diesen Baum ist, erfahren wir nun V. 16 f.: „es befahl Jehova Elohim dem Menschen (mit על, der Befehl als Auferlegung einer Pflicht): von allen Bäumen des Gartens darfst du essen (das Gerundiv verstärkend: essen ohne alle Beschränkung nach Herzenslust), und vom Baume der Erkenntniss Gutes und Böses — von dem sollst du nicht essen, denn am Tage deines Essens von ihm wirst du sterben“ (das Gerundiv verstärkend: wirst du unvermeidlichem gewissem Tode anheimfallen). Der Name des einen Baums lautet so gut wie der des andern, denn „nicht wissen was gut und böse“ ist das Merkmal des unmündigen Kindheitszustandes Dt. 1, 39. oder greiser Stumpfheit 2 Sam. 19, 36.; die freie Wahl des einen oder des andern bezeichnet eine höhere Entwickelungsstufe, die sogenannten *anni discretionis,* des Kindes Jes. 7, 15 f. Gutes und Böses erkennen und unterscheiden ist das Charisma eines Königs 1 Kön. 3, 9., die Weisheit der Engel 2 Sam. 4, 17. und in höchster Potenz Gottes selber 3, 5. 22. Der Baum der Erkenntniss Gutes und Böses muss also seiner Bestimmung nach ein Segensbaum gewesen sein gleich dem Baume des Lebens. An diesem Baume sollte der Mensch zum Bewusstsein und zur Bethätigung seiner Wahlfreiheit und zwar nach Gottes Absicht durch Entscheidung für das Gute zur wahren Freiheit gelangen. Er war bestimmt, die der wahlfreien Creatur nothwendige Selbstentscheidung entweder für oder wider Gott, entweder für das gottgewollte Gute oder das mögliche Böse herbeizuführen und so seine Selbst-

ständigkeit zu vollenden. Der Mensch sollte an diesem Baume durch freie Selbstentscheidung für das Gute das Gute, durch das Verbot und die Möglichkeit seiner Uebertretung das Böse kennen lernen. Wie der Baum des Lebens ihm durch den Genuss, der ihm erlaubt wird, das Leben bringen sollte, so der Baum der Erkenntniss durch Vermeidung des Genusses, der ihm verboten wird, bewusste positive Freiheit. Die Idee eines freien, persönlichen Wesens bringt es mit sich, dass ihr Verhältniss zu Gott ein Verhältniss freier Liebe sei, dass ihm also Macht und Anlass gegeben werde, sich entweder für oder gegen Gott zu bestimmen und dadurch sich seiner Freiheit, zugleich aber seiner Bedingtheit in dieser Freiheit bewusst zu werden. Eine solche Freiheitsprobe bereitet sich hier vor, indem der göttliche Wille dem menschlichen in der Gestalt eines umschränkenden Gebotes d. i. eines Verbotes entgegentritt; Gott wird dadurch nicht Versucher zum Bösen, der Zweck des göttlichen Verbotes ist vielmehr, dass der Mensch das Böse als das dem göttlichen Willen Entgegengesetzte erkenne, zugleich aber von dem ihm anerschaffenen noch unentwickelten Guten durch freie Vermeidung des möglichen Bösen zum actuellen, mit bewusster Freiheit erwählten Guten fortschreite. Die Folge dieser Freiheitsprobe wird je nachdem der Mensch entweder durch Verwirklichung des Guten das Böse erkennt oder durch Verwirklichung des Bösen dem Bösen anheimfällt, entweder Vollendung seines Verhältnisses zu Gott oder Auflösung desselben, entweder wahre sittliche Freiheit oder die Scheinfreiheit sittlicher Knechtschaft, entweder Segen des Lebens oder Gericht des Todes sein: ביום אכלך ממנו מות תמות. Der Baum der Erkenntniss war ein Segensbaum seiner Bestimmung nach, aber war er es auch seiner Natur nach? Mit andern Worten: ist der Tod, welcher dem Menschen gedroht wird, nur als Folge der Uebertretung des zufällig gerade an diesen Baum geknüpften Verbotes zu denken oder als Folge der in diesem Baume wirksamen Kräfte? Mir scheint das Letztere im Sinne der Erzählung zu liegen. Denn der Baum der Erkenntniss Gutes und Böses wird nicht erst als Gott das Verbot stellt ausgewählt, sondern er steht von Anfang an V. 9. als Baum der Entscheidung im Garten, schon V. 9.

merkt man dass er einen Gegensatz bildet zu dem inmitten des Gartens stehenden Baume des Lebens. Dieser aber theilt Leben mit kraft der ihm anerschaffenen Natur 3, 22., also wird auch der Baum der Erkenntniss den Tod wirken kraft seiner Natur. Aber kraft der ihm von Gott anerschaffenen? Der Tod ist wie wir aus Gen. 1 wissen nichts ursprünglich von Gott Gewolltes, sonach wird auch die Kraft des Todes in diesem Baume nichts schöpferisch von Gott Gesetztes sein. Erinnern wir uns nun, dass die paradiesische Berufsbestimmung des Menschen ihr Absehen auf Ueberwindung des in die Schöpfung eingedrungenen Argen hat, so kann es uns nicht wundern dass im Paradiese selbst ein Baum ist, den zwar Gott geschaffen, aber die Macht des Argen im Besitz genommen hat, dessen Genuss den Menschen in Beziehung zum Argen setzt und deshalb tödtet, und welcher, damit der Mensch nicht der Gemeinschaft des Argen und damit dem Tode verfalle, vom göttlichen Verbote umhegt ist. Zuerst an diesem Baume sollte sich der Mensch als Ueberwinder des in der Natur waltenden dämonischen Elements beweisen, Gehorsam gegen Gott wäre die Waffe der Ueberwindung gewesen. In diesem Zusammenhange angeschaut verliert der Baum als Mittel der Selbstentscheidung des Menschen das Befremdende. Es ist ein Nachklang der hier schriftlich gewordenen Urüberlieferung und eine Bestätigung unserer Auffassung derselben, wenn die Tibetaner erzählen, dass das Antlitz der ersten Menschen göttlichen Glanz strahlte, welchen die Früchte eines Baumes ihnen mittheilten, dass aber ihre Seligkeit verloren war, als sie von der weissen süssen Schimä kosteten, die sich auf der Oberfläche der Erde hervordrängte — da entstand ein plötzliches Gähren in ihrem Innern welches Absonderungswerkzeuge nöthig machte, der Geschlechtstrieb und der Hunger stellten sich ein, die Flügel verschwanden und ihr Alter verringerte sich um 40,000 Jahre (s. Lüken, Einheit des Menschengeschlechts S. 43 f.). An den Baum des Lebens in unserer Erzählung erinnert ausserdem der heilige Baum der Hindu, der zoroasterische Hom, der Lebensbaum auf den altassyrischen Denkmälern (Layard, Das alte Ninive S. 427). Wir finden in solchen Anklängen der Völkersage an die biblische

Erzählung Beweise nicht für ihren mythischen, sondern im Gegentheil für ihren geschichtlichen Charakter. Die Sage vom Sündenfall ist wie die von der Schöpfung eine wandernde Ursage. Die heidnischen Völker haben sie mittenhinein in ihre geographischen Verhältnisse, ihre nationale Geschichte, ihr mythologisches Bewusstsein verpflanzt, aber sie hat nirgends Gestalt, Farbe und Duft so sehr gewechselt, dass man sie nicht wiedererkennte; hier aber inmitten der Thora ist sie auf ihren allgemein menschlichen welthistorischen Thatbestand zurückgebracht und der Jammer der gegenwärtigen Welt, die Erlösungsthat Jesu Christi und das Herz jedes Menschen zeugen zusammen für die allerrealste Realität dieser Geschichte.

Der Mensch ist nun im Garten Eden mit der Bestimmung ihn zu bebauen und zu hüten. Betrachten wir unsern Abschnitt für sich allein, wie er denn zunächst aus sich selbst verstanden sein will, so hat der Mensch im Garten Eden bis jetzt nur eine pflanzliche Umgebung; damit stimmt, dass sein Beruf auf Bebauung und Hütung des Gartens lautet und dass die Bäume des Gartens mit Ausnahme des einen zu seiner freien Verfügung gestellt werden. Von einer Umgebung lebendiger Wesen ist bis hierher keine Rede. „Da sprach Jehova Elohim: nicht gut ist dass der Mensch allein sei, ich will ihm machen עזר כנגדו eine ihm entsprechende Hülfe“; Ewald übersetzt עזר Gesellschaft, das bedeutet das Wort nicht, aber allerdings gewinnt es durch den Gegensatz לבדו den Sinn einer dem Menschen zur Hülfe gereichenden Gemeinschaft. Was thut nun Jehova Elohim, um sein Vorhaben zu verwirklichen? „Da bildete Jehova Elohim aus der Erde alles Gethier des Feldes und alles Geflügel des Himmels und brachte es zu Adam, zu sehen wie er ein jedes nennen würde, und alles wie der Mensch es, jedes lebende Wesen, benennen würde sollte sein Name sein, und es benannte der Mensch mit Namen alles Vieh und alles Geflügel des Himmels und alles Gethier des Feldes (die Aufeinanderfolge vom Näher- zum Fernerstehenden) und für den Menschen (d. h. für sich selbst als Menschen) fand er keine entsprechende Hülfe.“ Wenn man auf Gen. 1 sieht wo die genannten Thiergattungen alle vor dem Menschen geschaffen werden und um beide Berichte auszugleichen ויצר

als *plusq.* oder als das vorbereitende grundlegende Factum zu ויבא fasst *(quare cum formasset adduxit)*, so verschiebt man meiner Meinung nach den eigentlichen Sinn unseres Erzählers. Es ist besser den Widerspruch stehen zu lassen und zuletzt kommt dabei mehr heraus als bei einer verfrühten Ausgleichung. Nachdem Gott dem Menschen seine Berufsthätigkeit angewiesen, will er ihm eine entsprechende behülfliche Gemeinschaft machen und bildet zunächst die Thiere, die ja alle ihm dienstbar zu werden bestimmt sind. Sie sind ihm auch ein עזר, aber noch nicht das rechte עזר כנגדו, vielmehr geeignet das Bedürfniss nach einem solchen in ihm zu wecken. Das ist auch Gottes Absicht. Darum führt er die neugeschaffenen Thiere Adam zu, um ihnen ihren Herrn und diesem die vielen zu seinem Dienste geordneten Wesen zu zeigen. Indem der Mensch sie benennt und sie alle paarweise geschaffen findet, soll in ihm das Verlangen nach seines Gleichen erwachen. Das ist ernstlich gemeint, und deshalb ist es eine falsche, der Schrift geradezu widersprechende Weisheit, wenn Fr. Baader in einem Aufsatz über das zweite Kapitel der Genesis (Kleine Schriften S. 654 ff.) vorträgt dass die Vorführung der Thiere die erste Versuchung des Menschen gewesen sei und dass er diese nicht bestanden; denn statt die Thiere nur zu nennen d. h. seine Herrschaft über sie geltend zu machen, erwachte in ihm anstatt des Genügens am innern Gehülfen (Christo) die Lust nach einem äussern zur Selbstmultiplication, die Schöpfung des Weibes war dann nur eine rettende Gegenanstalt gegen den damals drohenden Verfall des Menschen in die Thiernatur und den bei der zweiten Versuchung wirklich erfolgten. Das ist alles falsch, denn es ist ja nach dem Zusammenhange unseres Berichts Absicht Gottes, das Verlangen nach dem Weibe in Adam zu wecken und es sofort zu stillen, sodann ist es dem Zusammenhange ganz entgegen, dass das Weib in Voraussicht des Falles, wie auch sonst oft gelehrt wird, als Damm gegen den Tod oder als Basis der Erlösbarkeit und Erlösung des Menschen geschaffen sei. Inwiefern überhaupt das ganze Schöpfungswerk nicht ohne Beziehung auf den Erlösungsrathschluss ist, mag man so sagen, aber die direkte nächste Absicht Gottes ist ausgesprochenermassen eine andere: der

Mensch bedarf eines mithelfenden Wesens seines Gleichen zur Erfüllung des ihm zugetheilten Berufes. Unter den Thieren findet er ein solches nicht, sie sind Objekte und Mittel der Verwirklichung seines Herrscherberufes, aber keine Mithelfer. Ein seiner Hoheit und seinem Bedürfniss entsprechendes Wesen findet er unter ihnen nicht. Zu diesem Ergebniss kommt er indem er die ihm zugeführten Thiere benennt. Ein göttlicher Befehl dies zu thun ergeht an ihn nicht. Der Mensch sieht die Thiere, fasst Gedanken dessen was sie sind und erscheinen, und diese Gedanken, an sich schon innere Worte, werden unwillkürlich zu lautbaren Namen, die er ihnen beilegt. „Die Erzählung — sagt Ewald — erklärt hier den rechten Ursprung der Sprache.“ Sie ist keine innerhalb der menschlichen Gesellschaft für den Zweck des Verkehrs nach und nach gemachte Erfindung, sie ist, wie Wilh. v. Humboldt in seiner epochemachenden Abhandlung über die Kawi-Sprache zur klarsten Erkenntniss gebracht hat, eine unwillkürliche Emanation des Geistes, deren Anfänge, wie die alles Werdens in der Natur, vorzüglich aber des organischen und lebendigen, jenseits unseres Begreifens liegen. Das ist wahr, aber unsere Erzählung so wie die Gen. c. 1 lehrt uns doch einen nicht unbeachtet zu lassenden Factor kennen, durch welchen die Potenz der Sprache im Menschen geweckt wurde. Ehe der Mensch geredet hat, hat Gott zum Menschen geredet. Gott ist der Sprachlehrer der Menschen geworden. Sein Sprechen hat ein göttliches zum Urbild und ist das Echo desselben. In Betracht dessen und des ungetrübten Einblicks des noch sündlosen Menschen in das Wesen der Dinge hat man sich von dieser uranfänglichen Sprache keine niedrige, sondern eine sehr hohe Vorstellung zu machen. Sie benannte die Dinge nicht nach abstrahirten grossentheils nur zufälligen Merkmalen, sondern nach ihrem bei der Wurzel erfassten Wesen. Es war eine durchaus ideale Sprache — allerdings ein entwicklungsfähiger Anfang, aber ein solcher zu dem sich der Inbegriff aller gegenwärtigen Sprachen wie ein Rückschritt verhält. Jener Anfang, von der Sünde verschlungen, hat keinen ebenmässigen Fortgang gehabt, unsere jetzigen Sprachen sind alle der Ausdruck nicht des Geistes der die sinnliche Natur beherrscht,

sondern der von ihr beherrscht und selbst wider Willen bedingt wird.

Als im Menschen bei Benennung der durchgehends gepaarten Thiere das bewusste Bedürfniss eines entsprechenden Genossen erwacht ist, lässt Gott nach V. 21. einen tiefen Schlaf auf ihn fallen und er entschläft. תרדמה ist nicht eine Exstase, wie LXX. es fasst, sondern eigentlicher Schlaf und ein übernatürlicher nur insofern als aller Anfang des Natürlichen übernatürlich ist oder als er nicht Folge der natürlichen Abspannung nach dem eben vollbrachten Werke, sondern einer den Naturlauf durchbrechenden lieblich einwiegenden Gotteswirkung war. Der Schlaf ist also nichts Unparadiesisches; man hat ihn oft den Bruder des Todes genannt, aber er ist nur Bruder des seligen Todes, der im Grunde kein Tod ist. Das eigentliche Wesen des Schlafes, sagt Baumgarten, ist das Loslassen von der Activität und das Sichüberlassen an die Macht der Liebe, welche alles Leben erschaffen hat und immerdar erhält. Wir fügen hinzu: jeder Schlaf des noch sündlosen Menschen, dessen Schlafleben noch nicht ein Spiel der von der Materie und der Sünde beherrschten Fantasie war, war ein geistlicher Sabbat, eine Selbstentäusserung an Gott, ein Entsinken in den Abgrund der ewigen Liebe. Seinen Lieblingen giebt Gott im Schlafe, sagt Ps. 127, 2.; das soll sich jetzt an Adam erfüllen, das Weib soll ihm werden, aber ohne sein Zuthun und Zuschauen, also als reine Gabe, als zartes verschleiertes Geheimniss. Das Weib ist nicht zugleich mit dem Urmenschen geschaffen worden, seine Schöpfung unterscheidet sich dadurch wesentlich von der der Thiere, dass er nicht als Gattung und Vielheit geschaffen wird, sondern als Person und als Einer, jenes weil das Personleben dem Menschen wesentlicher ist als das Geschlechtsleben, dieses damit die Menschheit eine geschichtlich gewordene concrete Einheit wäre. Wie das Weib geschaffen wurde erzählt uns V. 21[b]. 22.: „Er nahm eine seiner Ribben und schloss zu Fleisch an ihrer Stelle (d. h. er schloss die entstandene Lücke zu, indem er Fleisch an die Stelle der weggenommenen Ribbe hinzuthat), und es baute Jehova Elohim die Ribbe, die er von Adam genommen, zum Weibe und führte dieses zu Adam.“ Es ist

von wesentlichen Folgen für die Beschaffenheit und die Stellung des Weibes, dass sie nicht zugleich mit dem Manne, sondern später als dieser; dass sie nicht wie der Mann aus Staub der Erde, sondern aus bereits veredeltem organischem Stoffe; dass sie nicht im weiteren Kreise der Welt, sondern im geschlossenen Bezirke der dem Manne angewiesenen Wohnung; dass sie nicht aus Haupt oder Fuss des Mannes, sondern aus der dem Herzen naheliegenden biegsamen Ribbe geschaffen oder, wie unser Text sagt um auf ihren kunstvollen Organismus zu deuten, aus einer Ribbe gebaut wird (בנה statt des sonstigen יצר). צֵלָע von צלע sich neigen bedeutet die Seite, die Lehne und als Theil des menschlichen Körpers die an der Seite des Körpers befindliche, gegen das Brustbein hin vor- und abwärts sich neigende Ribbe. Die Ribbe, welche zum Baue des Weibes verwandt ward, war, wie schon der Targumist es auffasst, die unterste; darauf führt das ויסגר בשׂר תחתנה, nur Fleisch that Gott an ihre Stelle. Dies führt auf die Gegend des fleischigen Bauches. Bedenke ich mit Hofmann, dass die Verschiedenheit von männlich und weiblich am Menschen der Auferstehung verschwunden sein wird und für das Verhältniss in Christo schon verschwunden ist, so kann ich nicht umhin, mit ihm unter jenem בשׂר die *κοιλία* oder den Theil, auf welchem die Verschiedenheit männlicher und weiblicher Leibesgestalt beruht, zu verstehen und zwar nicht aus 1 Cor. 6, 13. (*ὁ θεὸς τὴν κοιλίαν καταργήσει*), aber wohl aus Luc. 20, 35 f. (*οὔτε γαμοῦσιν οὔτε ἐκγαμίσκονται· ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν*) und ähnlichen Stellen zu folgern, dass die *κοιλία* in ihrer gegenwärtigen Gestaltung für den Zweck des Geschlechtslebens wie sie am Ende verschwinden wird so auch im Uranfang nicht gewesen ist (Weissagung und Erfüllung 1, 66). Die geschlechtlichen Gegensätze lagen Anfangs nur der Potenz nach in Adam, nicht aber ohne Gottes Absicht, wie wir oben der Theosophie entgegen festhielten, herausgesetzt zu werden; herausgesetzt aber auf eine dem Uranfänglichen entsprechende Wiederaufhebung derselben hin. Mit der Heraussetzung derselben verband sich nothwendig die durch das erst jetzt beginnende Geschlechtsleben erforderte Gestaltung. Man beachte überdies auch den dem Traducianismus und unserer oben entwickelten Ansicht vom Geiste

des Menschen (vgl. 5, 3. mit 1, 27.) günstigen Umstand, dass dem Weibe nicht eigends נשׁמת חיים eingeblasen wird; nicht blos ihr leibliches, sondern *per traducem* auch ihr geistiges Wesen ist dem des Mannes entnommen. Nun führt Gott das neugeschaffene Weib dem Adam zu; wir erkannten oben in Gott den ersten Sprachlehrer, hier ist er der erste Brautführer, die Sprache ist etwas abbildlich Göttliches und die Ehe ist es auch. „Da sagte Adam: ja diese ist Bein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleische; diese soll Männin heissen, denn vom Manne ist sie genommen.“ Alle drei זאת zeigen auf das Weib, auf welchem freudig staunend mit der ganzen Macht der ersten Liebe jetzt sein Auge ruht. Die Thiere durchmusternd hat Adam sich immer und immer wieder getäuscht gesehen, mit dem Sehnen nach einem Genossen ist er eingeschlafen, nun ist es urplötzlich erfüllt; הפעם wie 29, 34. Dass er das Weib sogleich erkennt, ist die Folge ihrer Entstehung aus seinem eignen Wesen und seines Einblicks in das Wesen der Dinge überhaupt. Er versteht den durch die Schöpfung des Weibes verwirklichten göttlichen Gedanken; אשׁה (wie altlat. nach Festus *vira* von *vir)* ist der Ausdruck desselben. Wessen sind nun die folgenden Worte: „darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und sie werden sein zu Einem Fleische.“ In diesen Worten ist nicht allein die tiefste nicht blos geistige, sondern geistleibliche Einheit, die allumfassendste persönliche Gemeinschaft als das Wesen der Ehe ausgesprochen, es ist auch die Monogamie als ihre naturgemässe gottgewollte Form bezeichnet und zu den späteren Verboten des Incestes der Grund gelegt, indem die blutsverwandtschaftlichen Verhältnisse und der in der Ehe liegende neue freie Anfang scharf unterschieden werden. Was vom Manne gesagt wird: er wird verlassen, gilt übrigens auch vom Weibe; von ihr, der weniger selbstständigen und schon durch ihre Herkunft auf den Mann hingewiesenen, versteht es sich von selbst. Sind diese inhaltsschweren Worte Worte Adams oder des Erzählers? Dass sie Christus Matth. 19, 5. als Gottes Worte anführt, ist der letzteren Auffassung günstiger, und diese erweist sich auch dadurch als die richtige, dass es die Sitte

dieses Erzählers ist, reflectirende mit עַל־כֵּן beginnende Bemerkungen der Geschichte einzuweben 10, 9. 26, 33. 32, 33. Mit wenig Worten zeichnet er V. 25. den seligen Unschuldsstand des von Gott selbst zusammengegebenen erstgeschaffenen Menschenpaares: „und sie waren beide nackt, Adam und sein Weib (עֲרוּמִּים = עֵירֻמִּים 3, 7. von עָרוֹם = עֵירֹם, *nudus,* verschieden von עָרוּם 3, 1. *astutus)* und schämten sich nicht.“ Erst da schämt sich der Mensch seiner Nacktheit, als sein Leib der Sünde anheimgefallen ist, als er fürchten muss, dass sein Leib die Sünde offenbar mache, die in ihm ist.

Die Geschichte des Sündenfalles c. III.

Vorbereitet ist nun durch Jehova Elohim und vorbereitet sind wir durch den Erzähler auf die bevorstehende entscheidungsreiche Wendung der Menschen- und Weltgeschichte. Der Mensch ist nun in seinem Berufe, neben ihm eine Genossin seines Berufs, um ihn her eine zu seinem Dienste und seiner Freude geschaffene Pflanzen- und Thierwelt, welch ein wonniger von göttlichen Segnungen überschütteter Anfang! Unter den Paradiesesbäumen ist nur einer, hinter dessen unheimlicher Schönheit die Macht des Todes lauert; dieser Eine ist dem Menschen verboten, damit er der Macht des Todes nicht erliege, sondern sie in Gehorsam gegen Gott überwinde. Gehorsam ist der Weg zur Ueberwindung. Es ist nun zweierlei möglich. Es ist möglich, dass der Mensch sich rein aus sich selbst gegen Gottes Gebot entscheidet — dann wäre der Mensch, um uns anticipativ auszudrücken, zum Teufel geworden. Es ist aber auch möglich, dass er von aussen versucht und verführt wird, wider Gottes Willen zu handeln. Diese letztere Möglichkeit sehen wir sich verwirklichen. Er wird von aussen versucht und von wem? In der Pflanzenwelt steht der Gegenstand der Versuchung und aus der Thierwelt kommt der Versucher: und die Schlange war klug (φρόνιμος Matth. 10, 16.) vor allem Gethier des Feldes, welches Jehova Elohim gemacht hatte, und sprach zum Weibe: „אַף כִּי אָמַר אֱלֹהִים וגו׳ ist's auch so dass *(etiamne est quod, verumne est quod)* Elohim gesagt hat: ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens?“ Die Frage

geht darauf aus, Misstrauen gegen Gott zu wirken, indem sie Gottes Gebot überspannt. Aber hatten denn die Thiere damals Vernunft, konnte die Schlange damals reden? Mit dieser Frage ist man zu bald fertig, wenn man sagt, die Schlange sei ein Symbol. Man verwundere sich doch zunächst über etwas anderes und frage: woher kommt denn das Böse das aus der Schlange redet? Es ist offenbar einunddieselbe Macht des Argen, welche einen der schönsten Paradiesesbäume zum Baume des Todes gemacht hat und die sich nun des klügsten der Paradiesesthiere bemächtigt, um den Menschen in die Gewalt des Argen und des Todes zu bringen und somit das Arge und den Tod in das Herz der neuen Schöpfung zu verpflanzen. Aber wann ist das Böse in die Schöpfung eingedrungen? Erinnern wir uns, dass wir das Wahre der Ansicht von der Umschöpfung in Folge des Geisterfalles zu seinem Rechte kommen zu lassen versprachen, dass wir ferner die Vermuthung äusserten, in den sonst unbegreiflich langen Verlauf der Schöpfungsperioden möge die Geschichte freier Wesen verflochten sein — so sind wir jetzt an dem Punkte angelangt, wo das Wahrheitselement jener Ansicht sich herausstellen, das Recht dieser Vermuthung sich ausweisen muss, wo auch die beiden noch stehen gebliebenen Widersprüche sich heben müssen, die nämlich, dass Gen. 1 nur eine der Schöpfung des Menschen vorausgegangene Pflanzen- und Thierschöpfung kennt, während Gen. 2 beide in die unmittelbare Nähe der Schöpfung des Menschen rückt. Also: wann ist das Böse in die Schöpfung eingedrungen? Nicht erst nach dem Sechstagewerke, sondern während desselben. Die Ungeheuer der Urwelt mit den Spuren der Grausamkeit, der Krankheit und des Todes, die sie tragen, gehören dem Schöpfungsverlaufe der gegenwärtigen Welt an. Die Umschöpfungshypothese ist ja, wie wir sahen, exegetisch undurchführbar und legt dem תהו ובהו statt seines eignen tiefen Sinns einen fremden unter. Sodann ist sie ohne empirischen und historischen Halt, während unsere Ansicht sich gleich sehr durch die geologischen Entdeckungen wie durch die kosmogonische Völkersage bestätigt; denn wenn die babylonische Sage erzählt (Berosus ed. Richter p. 49 f., Münter, Religion der Babylonier S. 38 ff.), dass in der Finsterniss

und dem Wasser der Urzeit zunächst wundersame seltsam gestaltete Wesen in's Leben traten, Menschen mit zwei oder vier Flügeln u. s. w., mit Bockschenkeln und Hörnern u. s. w., Ochsen mit Menschenköpfen, Hunde mit vier Leibern und Fischschwänzen u. s. w., wilde Thiere, Fische, Gewürm, Schlangen und viele andere wunderbare Thiere von den verschiedensten Gestalten, deren Bilder alle im Tempel des Belus aufbewahrt werden: so ist dies, recht verstanden, die Aussage derselben Thatsache, welche jedes Museum urweltlicher Thiere, des Ornithocephalus, in dem Fledermaus und Krokodil, des Megatherium, in dem Armadil und Faulthier gemischt sind u. s. w., uns vor Augen stellt. Sind diese fratzenhaften Gestalten etwa so zu erklären, wie Empedocles sie erklärt, dass das Ungefähr unzählige unglückliche Versuche gemacht bis es endlich lebens- und fortpflanzungsfähige Wesen hervorgebracht, dass, wie Lucretius *de natura* V. 833 ff. singt:

die Zeugung indessen
Solcher Ungeheuer und Missgestalten war ohne
Anderweit'gen Erfolg; die Natur versagte die Gabe
Sich zu mehren denselben —

eine Hypothese, die auch neuerdings ihre Vertreter gefunden hat? Nein, es haben dämonische Gewalten in den Schöpfungsverlauf hineingewirkt, nicht zwar als demiurgische Potenzen, welche der Schöpfung Elohims widrige Carricaturen entgegengestellt hätten (ich wage dies nicht anzunehmen, da die Zauberer Aegyptens nicht einmal כנים hervorbringen können, sondern hier den unnachahmbaren אצבע אלהים zugeben müssen), wohl aber so dass sie die in Wehen versetzte Erde missleiteten, den nichtgöttlichen Grund des Geschaffenen in eine ungöttliche Erregung brachten und monströse Geburten, unnatürliche Vermischung, gegenseitiges Morden, Krankheit und Tod unter den von Gott geschaffenen Thiergeschlechtern heimisch machten. Das göttliche Schaffen war also nicht blos ein Herausarbeiten der finstern Materie zu lichter lebendiger Gestaltung, sondern auch ein Ringen mit Gewalten des Argen; ganze von Gott in's Dasein gerufene Generationen erlagen der Verderbniss jener Gewalten und mussten deshalb hinweggetilgt werden. Wenn wir einen Blick vor-

wärts thun, so zeigt uns die Motivirung des Gerichts der Sündfluth 6, 1—4., dass wir nichts der Schriftanschauung Fremdes aussprechen. Auch schon die Versuchungsgeschichte des Menschen berechtigt uns zu einem Rückschlusse. Die Schöpfung war gewissermassen ein Kampf des Schöpfers mit dem Satan und seinen Mächten, wie die Erlösung ein Kampf des Erlösers mit dem Satan und seinen Mächten ist. Dieser Hintergrund der Schöpfung ist Gen. 1 verhüllt, der Verfasser hat ihn absichtlich verhüllt, aber wir, denen durch die neutestamentliche Offenbarung ein offner Blick in das überwundene Reich der Finsterniss verstattet ist, wir wissen's, dass והנה טוב מאד ein Wort des Sieges und dass der göttliche Sabbat eine Ruhe des Triumphes ist, ähnlich dem τετέλεσται des Erlösers und dem Triumphzuge der Himmelfahrt darauf. Es ist alles טוב מאד, nachdem die Materie soweit begeistet, dass die Geschichte ihrer Verklärung —, die Geister des Argen soweit gebannt, dass die Geschichte ihrer Ueberwindung beginnen kann. Die von den Geistern des Argen in Besitz genommene Natur ist vertilgt und — hier lösen sich die beiden Widersprüche — es ist eine Pflanzenwelt und eine Thierwelt als letztes Glied der mit dem dritten und sechsten Tage begonnenen Pflanzen- und Thierschöpfung in's Dasein getreten, welche demjenigen entspricht, der zum Herrn der Erde und zum Ueberwinder des Argen berufen ist, dem Menschen. Diese Ausgleichung der beiden Widersprüche hat sich mir unabhängig von Drechsler (der später anderer Meinung geworden ist) und A. Wagner ergeben. Es sind gleichsam die letzten in die Geschichte des Menschen auslaufenden Enden der Gesammtschöpfung, welche Gen. 2, 4 ff. zusammengefasst werden, um den Knoten der folgenden Entscheidung zu schürzen. Die Thier- und Pflanzenwelt, welche in unmittelbarer Nähe der Schöpfung des Menschen Gen. c. 2 in's Dasein tritt, ist die welche mit dem Menschen den Weg der Verklärung antreten soll, der Verklärung für welche im Paradies ein fester Ausgangspunkt gegeben ist. Dass der Satan die Schöpfung auch in dieser schliesslichen, der Entwickelung anheimgegebenen Gestalt in's Verderben ziehen wird, lässt sich erwarten; es ist dies von Gott vorausgesehen, denn eben der Mensch ist ihm

entgegengestellt, um den Kampf mit ihm aufzunehmen und im Gehorsam gegen Gott den Sieg des Guten über das Böse zur Entscheidung zu bringen. Nun ist es klar, wie wir es zu nehmen haben, wenn der Satan auch in der letztgeschaffenen Pflanzen- und Thierwelt sich festzusetzen sucht, wenn von dort aus Tod, von hier aus Verführung zum Tode dem Menschen droht. Gott lässt es zu, dass er auch in diese letzte der Schöpfungen eintrete, selbst in den Bezirk des Paradieses, damit er überwunden werde. In der Pflanzenwelt lauert seine Todesmacht in einem Baume, in der Thierwelt macht er die Schlange, das klügste der Thiere, zur Larve seiner unsichtbaren Persönlichkeit und zum Werkzeug seiner Verführung. Der Erzähler bleibt bei der Aeusserlichkeit der Erscheinung des Geschehenen stehen, ohne den Schleier vom Wesen dahinter zu heben, er konnte dieses wohl, denn selbst die heidnische Sage giebt davon ausführliche, obwohl entstellte Kunde, aber er verhüllt es weil die Enthüllung dem zu heidnischem Aberglauben, zu heidnischem Verkehr mit der dämonischen Welt geneigten Volke seiner Zeit nicht taugte. Es ist ein pädagogischer Zweck, welcher den Erzähler bestimmt, es bei der Objectivität des äusseren wahrnehmbar gewordenen Geschehens bewenden zu lassen und über seine letzten Gründe zu schweigen. Auch sonst redet die Thora nur sehr sparsam von Dämonischem 6, 2. Lev. c. 16. Dt. 32, 17. und sehr charakteristisch ist es für das Motiv, welches den Verfasser hier zu schweigen leitet, dass er Num. c. 22, wo ähnlich, wie hier die Schlange, die Eselin Bileams redet und wo die geheime Ursächlichkeit eine rein göttliche ist, diese offen ausspricht. Für den Einsichtigen ist die Geschichte transparent genug. Dass in der Schlange der Teufel selbst die ersten Menschen versuchte, sagt Weish. 2, 23 f., das wussten nicht blos Alexandriner sondern auch Palästinenser indem sie den Teufel הנחש הקדמון nannten, das bestätigt Christus Joh. 8, 44. und seine Apostel 2 Cor. 11, 3. vgl. 14. Röm. 16, 20. Apok. 12, 9. 20, 2., das war auch dem Erzähler nicht unbekannt, das tritt uns überall in der Völkerwelt in mancherlei Sagen und Mythologumenen entgegen. Eine schaurige Verkehrung der Idee der Geschichte ist es wenn Phönizier und Aegypter die Schlange als *ἀγαθοδαίμων* verehrten;

auch in Indien (Lassen, A. K. 2, 1, 467), in Aethiopien *(arvae,* Schlange), unter den Germanen war der Schlangencultus verbreitet, noch zeugen davon die goldnen Kronen der Schlangen in unsern Mährchen. Dem Ursinne der Ueberlieferung ist auch hier der Parsismus treuer geblieben. Die Schlange ist das erste Geschöpf, durch welches Ahriman *(Angramainyus)* das erstgeschaffene Land des Ormuzd *Airyana-vaêga* verderbt. Dem Trita der wedischen Sage, der im Kampfe wider die Schlange *(ahi)* erliegt, entspricht in der persischen der eine ihrer drei grossen Helden, Thraêtôna. Der erlegt die verderbliche Schlange (zend. *ashi dahâka)* mit drei Rachen, drei Schwänzen, sechs Augen und tausend Kräften, „gemacht von Ahriman zum Verderben der Welt"; denn die Schlange, der Feind alles Guten nach arischem Glauben, hat den Frieden gestört, das Paradies vernichtet, den edlen Herrscher der goldenen Zeit, Dschemschid, gestürzt. Alle diese und andere Sagen sind nationale heidnische Variationen auf das Gen. 2 und 3 Erzählte und beweisen dessen Geschichtlichkeit. Es ist nichts an der heiligen Erzählung Symbol und alles Symbol, nichts ist dichterisches Sinnbild, alles reale Hülle tiefer Geheimnisse.

Hören wir nun wie die ersten Menschen sich von dem überwinden lassen, zu dessen Ueberwindern sie bestimmt sind. Darin dass der Versucher sich an das schwächere Weib wendet, zeigt sich seine List. Das Weib lässt sich mit der redenden Schlange ein, obwohl sie in ihr das Werkzeug einer übernatürlichen bösen Macht erkennen konnte; schon dieses Eingehen ist der Anfang des Falles. In den Reden der Schlange thut sich der tiefste Abgrund satanischer Bosheit auf; das Wesen des Satans als solchen ist nicht blos Ungehorsam gegen den göttlichen Willen, sondern entschiedene Feindschaft gegen Gott, nicht blos Gottentfremdung, sondern geflissentliches Streben, Gottes Werke zu verderben und seine Absichten zu vereiteln. Wir können uns die Rangstufe, die diesem Geiste unter den engelischen Geistern und überhaupt im Ganzen der Schöpfung angewiesen war, gar nicht hoch genug denken; seine Empörung gegen Gott, sein Streben, Gott zu verdrängen und sich an seine Stelle zu setzen, seine durch die Fällung des Menschen

gewonnene Weltherrschaft sind nicht ohne die erhabenste ihm zu Theil gewordene Machtstellung erklärlich. Ueber den Anlass seines Falles giebt uns die Schrift keinen Aufschluss, aber wie tief er gefallen sehen wir aus dem Verfahren welches er zur Verführung des Menschen einschlägt. Er sucht wie wir schon bemerkt erst Misstrauen gegen Gott zu erregen indem er das göttliche Verbot überspannt V. 1. Das Weib zeigt sich hierauf V. 2 f. des göttlichen Verbotes klar bewusst, der Zusatz ולא תגעו בו verräth jedoch schon dass das Gefühl der Härte desselben, Unzufriedenheit mit seiner übergrossen Strenge sich in ihr zu regen beginnt. Der Verführer geht hierauf nachdem er den Samen des Misstrauens gesäet zu dreister imponirender Verneinung des von Gott Gedrohten über V. 4.: „Ihr werdet nicht sterben", und nach solcher Verdächtigung der Wahrheit Gottes verdächtigt er V. 5. seine Liebe: „denn Elohim weiss, dass am Tage eures Essens von ihm — da werden geöffnet werden *(praet. consec.)* eure Augen und ihr werdet sein, wie Elohim, wissend Gutes und Böses" (ידעי טוב ורע ist Präd. zu והייתם, nicht Adj. zu אלהים). Sonach hätte Gott den Genuss jenes Baumes nicht aus Liebe verboten, um sie vor dem höchsten Uebel zu schützen, sondern aus Eifersucht und Missgunst, um ihnen die Gemeinschaft des höchsten Gutes, das er allein besitzen will, vorzuenthalten. Allerdings ist der Mensch durch den Genuss zur Erkenntniss Gutes und Böses und zur Gottähnlichkeit gelangt V. 7. 22. — das ist das der satanischen Lüge beigemischte Element von Wahrheit — aber zu einer Erkenntniss und Gottähnlichkeit ganz anderer Art, als zu denen er nach Gottes Absicht durch Meidung des Genusses gelangen sollte. Auf der Seite des Satans steht diejenige Philosophie und Theologie, welche, weil sie kein Verständniss des Wesens der Sünde hat, den Sündenfall für einen zur Entwicklung der menschlichen Freiheit nothwendigen Vorgang erklärt; erst neulich hat Ewald die Ansicht ausgesprochen, die Sünde des Menschen habe darin bestanden, dass er zu früh nach dem Erkenntnissbaume gegriffen und nicht in Geduld gewartet habe bis Gott selbst ihm die Frucht desselben darreiche. Als ob der Mensch durch die Sünde hindurch von Wahlfreiheit zu wahrer bewusster Freiheit und

nicht vielmehr zu tief erniedrigender Knechtschaft, zu gottähnlicher Selbstständigkeit und nicht vielmehr zu fratzenhafter gottloser Autonomie übergegangen wäre! Das והייתם כאלהים haftet in der Seele des Weibes, die satanische Verheissung verdrängt die göttliche Drohung aus ihrem Gedächtniss. Nun sieht sie den Baum mit andern Augen an V. 6. „Da sah das Weib dass angenehm der Baum zum Essen und dass er eine Lust für die Augen und dass lieblich der Baum anzuschauen" (להשׂכיל mit Aufmerksamkeit zu betrachten Ps. 41, 2. d. i. lieblich so dass man sich gar nicht satt dran schauen könnte, Beck, Baumgarten, Ewald: zum Klugmachen, Klugwerden, als ob der Baum ihr als geistiges Culturmittel erschienen sei) — die dreifache Ausmalung desselben Gedankens: der Baum ist schön veranschaulicht den fester und fester an sich bannenden Zauber sinnlichen Reizes, den der Baum auf das Weib ausübt. Die böse Lust empfängt und sofort gebiert sie die Thatsünde: „und sie nahm von seiner Frucht und ass und gab auch ihrem Manne mit ihr (d. h. nicht: dem dabei gegenwärtigen, sondern: dem ihr beigegebenen) und er ass." Verführt von der Schlange wird das Weib zur Verführerin. Beigeordnet dem Manne als Hülfe für seinen paradiesischen Beruf wird sie ihm eine Hülfe zur Sünde. Und Adam ist so sehr Gottes und seiner selbst vergessen, dass er auf Aufforderung des Weibes thut was sein Gott ihm verboten. Man mache sich doch nur los von dem Vorurtheil, dass die ersten Menschen halbe Kinder gewesen seien, man erwäge, dass sie in einem unmittelbaren Verhältniss zu Gott ihrem Schöpfer standen, wie nie ein Mensch wieder, dass ihre Seele rein, ihre Erkenntniss ungetrübt, ihr Verkehr mit Gott ein Verkehr von Person zu Person war, dass sie von Wohlthaten Gottes und zwar jüngst erst empfangenen rings umgeben waren, dass sie sich nicht mit mangelhaftem Verständniss des göttlichen Verbots, welches sie im Falle der Uebertretung mit dem Verluste des Lebens bedrohte, entschuldigen konnten, so wird man bekennen müssen: diese Sünde der ersten Menschen war unausdenkbar gross und tief und schwer, ein einzigartiges, unvergleichliches, für die Nachwelt wie sich voraussetzen lässt folgenreiches Ereigniss. Seine nächsten Folgen erzählt V. 7—10.

Die satanische Verheissung geht in Erfüllung. Die Augen der ersten Menschen werden aufgethan und sie erkennen nun erfahrungsmässig וידעו, aber was erkennen sie? כי עירמים הם. Sie sind wie Gott geworden, aber losgerissen von ihm; sie erkennen Gutes und Böses, aber das Gute von ferne von dem Bösen aus, dem sie anheimgefallen sind. Diese Erkenntniss Gutes und Böses, zu der sie auf dem Wege der Sünde gelangt sind, äussert sich zunächst darin, dass sie ihre Nacktheit erkennen. Bisher waren sie Beide nackt ohne sich dessen zu schämen 2, 25.; nun erkennen sie dass sie nackt sind und knüpfen Laubwerk vom Feigenbaume zusammen und machen sich Schurze. Es ist also sowohl mit ihrer Wahrnehmungsweise dessen dass sie nackt sind als mit ihrem Fleische in seiner geschlechtlichen Unterschiedlichkeit eine Veränderung vorgegangen infolge dessen dass sie dem Argen und der Sünde und dem Solde der Sünde, dem Tode, anheimgefallen sind; das Fleisch, bisher beherrscht und durchwaltet von dem aus Gott stammenden Geiste, ist in die Gewalt des Argen, der Sünde und des Todes gerathen, der nichtgöttliche Grund der Materie ist in ungöttliche und widergöttliche Erregtheit versetzt, die Leiblichkeit offenbart nicht blos die inwendige Sünde, sondern erregt sie auch indem das materielle Princip derselben entschränkt ist, die zugleich mit der Macht der Sünde in ihr wirksam gewordene Macht des Todes hat sie ihrer heiligen Schöne entkleidet und äussert nun ihren auflösenden, verunreinigenden, verunstaltenden Einfluss. Die fortschreitende Verklärung, auf welche diese Leiblichkeit des Menschen angelegt war, dieser Verklärungsprocess, welcher, von dem mit dem Geiste geeinten Materiellen des Menschen anhebend, die Gesammtmaterie erfassen sollte, ist in sein Gegentheil umgeschlagen; die Leiblichkeit des Menschen ist aus der Herrschaft Gottes und des Geistes und des Lebens in die Herrschaft des Satans und der Materialität und des Todes gekommen, sie ist eine Beute widergöttlichen sinnlichen Zaubers, böser Lust und dabei alles des Schmuzes geworden, welcher der Vorbote der Verwesung ist, alle ihre Schönheit ist nur das Abendroth einer Sonne die ehe sie aufgehen konnte schon wieder untergegangen ist. Von jetzt an ist die Zeugung kein reines Werk

mehr. Nach einer schönen Sage des Orients konnte der paradiesische Mensch im Munde verdauen und vom Herzen aus durch einen Kuss sich fortpflanzen; von jetzt an hüllt sich das menschliche Geschlecht mit dem thierartig gewordenen Acte der Zeugung in die Nacht der Verborgenheit, „aus der es hervorzuführen nur ein hündischer Sophist einmal versuchen konnte.“ Wir wissen zwar nicht wie es uranfänglich sein sollte, denn das Paradies ist uns so jenseitig wie die dereinstige Verklärung unserer Leiblichkeit, aber ein tiefes Gefühl sagt uns, dass das Uranfängliche durch die Sünde verkehrt ist und das Gegenwärtige kein sittliches Recht des Bestandes hat, ausser in Gottes heiligendem Gebote. Nun ist zwar der Sitz der Sünde nicht im Fleische des Menschen, sondern in seinem persönlichen Denken und Wollen, aber eben das ist der Unterschied der menschlichen Sünde von der diabolischen, dass der Satan als reiner Geist sich in absoluten persönlichen Gegensatz zu Gott gestellt hat, während der Mensch als geistleibliches Wesen sich zwar auch persönlich zur Uebertretung des göttlichen Verbots entschlossen, also wider Gott entschieden hat, aber doch nur deshalb weil er durch die Verführung des Argen in gottentfremdete und gottvergessene Knechtschaft des Naturlebens gerathen ist. Die menschliche Sünde kann sich allerdings zur satanischen steigern, aber ihrem Wesen nach ist sie nicht ein- für allemal erklärte Empörung gegen Gott, sondern Abkehr von Gott zu der Welt ohne titanischen Kampf gegen Gott selbst; ebendies macht den Menschen erlösbar. Das zeigt sich sofort daran, dass der Sünder und die Sünderin sich חגרות machen, um ihre sündliche Blösse vor sich selbst und vor Gott zu verhüllen. Sie schämen sich der schmachvollen Folgen der Sünde, was freilich noch keine reuige Erkenntniss der Sünde selbst, aber doch eine unwillkürliche Gegenwirkung gegen dieselbe ist. Das regegewordene Schamgefühl ist auch noch nicht die lautgewordene Stimme des Gewissens; jenes ist Natur, dieses ist Gnade.

Der Mensch ist erlösbar, aber dass Gott Anstalt zu seiner Erlösung trifft ist doch ein Werk freier Liebe und unverdienter Gnade. Gott lässt den gefallenen Menschen nicht allein, Elohim erweist sich auch jetzt noch als Jehova V. 8.: „da hörten

sie das Rauschen Jehova Elohims, wie er einherschritt im Garten beim Wehen des Tages d. i. gegen Abend, wo ein sanftes Wehen die Sonnenwärme des Tages kühlte (רוח היום *opp.* חם היום 18, 1.); קול ה׳ אלהים ist nicht ein furchtbares Gewitter, zu dem sich der linde kühlende Wind gesteigert hat (z. B. Ewald), es ist das Rauschen der Fusstritte Gottes, der daherschritt um die Sünder zu strafen. Im Abendwinde kommt er, wie er dort dem Elia in sanftem Säuseln erscheint. Aber ist das nicht ein anthropomorphischer Zug, auf den sich die symbolische Auffassungsweise stützen kann? Das Anthropomorphische steigert sich dadurch, dass dieser abendliche Besuch Jehova's den ersten Menschen gar nichts Unerwartetes zu sein scheint; denn sie wissen sofort, dass Jehova's Nähe es ist, welche das Rauschen verkündigt. Es scheint dies nicht blos so, sondern es ist das wirklich der Sinn der Erzählung, dass Gott mit den ersten Menschen verkehrt, wie ein Mensch mit dem andern, und gerade dieses anthropomorphische Element der Erzählung ist die allerrealste geschichtliche Wahrheit. Warum wird denn hier mit keinem Worte erwähnt, dass Gott vom Himmel herniedergefahren sei, dass gewaltige Naturphänomene seine Erscheinung begleiteten, dass die Majestät dieser Erscheinung die ersten Menschen schreckte, weil, wie es anderwärts heisst, Niemand Gott schauen und lebendig bleiben könne? Er fährt nicht vom Himmel hernieder, denn noch wohnt er auf Erden und sein Erscheinen ist nichts Ausserordentliches, nichts den Menschen Ungewohntes. Um dies zu verstehen müssen wir, weil das Ende der Menschengeschichte der Commentar zu ihrem Anfang ist, die letzten Capitel der Apokalypse vergleichen. Dort fährt das neue Jerusalem, das Gegenbild des Paradieses, auf die neue Erde herab und Johannes hört eine laute Stimme aus dem Himmel dem herabfahrenden nachrufen: *ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ σκηνώσει μετ᾽ αὐτῶν* 21, 3. Dieses Wohnen Gottes mit den Menschen auf Erden ist der wiedergebrachte und zugleich vollendete paradiesische Anfang. Der Anfang ist gewesen, dass Gott nicht allein im Himmel unter dem Heere des Himmels, sondern auch auf Erden unter den Menschen wohnte und wandelte und diesem Anfang wird das Ende entsprechen. Aber

ist es denn nicht Gott wesentlich, allgegenwärtig zu sein, und ist er das nicht gleicherweise zu allen Zeiten? Allerdings, von Gottes wesentlicher immer gleicher Allgegenwart reden wir hier auch nicht, sondern von seiner durch sein Wollen bestimmten mannigfaltigen und wechselnden Gegenwart. Gott ist nach seinem Wesen überall gegenwärtig, diese wesentliche Gegenwart giebt sich auch überall in ihren Wirkungen kund, denn ohne sie versänke alles in Nichts, sie ist der Lebensgrund aller Dinge, aber nicht überall ist Gott gegenwärtig in persönlicher Selbstoffenbarung, sondern nur da wo er will und so wie er will. Auf der eben geschaffenen gegenwärtigen Erde war Gott anwesend als offenbare Person, auf der neuen zukünftigen Erde wird er gleichfalls gegenwärtig sein als offenbare Person, dort im Paradiese, dem Ausgangspunkte der verklärt werden sollenden Welt, hier im neuen Jerusalem, dem Höhe- und Schlusspunkte der verklärten. Zwischen jener vergangenen und verlorenen und dieser zukünftigen und verheissenen irdischen Anwesenheit Gottes in offenbarer Persönlichkeit liegt eine lange noch immer währende Geschichte mitteninne, während welcher Gott zwar im Himmel anwesend, aber auf Erden abwesend ist. Dieser Abwesenheit Gottes giebt jedes himmelansteigende Opfer und jeder himmelangerichtete Blick des Betenden Zeugniss. Alles Sehnen der Völker, alles Sehnen des alttestamentlichen Israels fasst sich in dem Seufzer zusammen לוא קרעת שׁמים ירדת Jes. 63, 19. Das ist nun zwar geschehen, denn alle alttestamentlichen Gotteserscheinungen, die seine Abwesenheit durchbrachen, haben in der Menschwerdung Gottes ihr Ziel gefunden, aber *ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* Eph. 4, 10., der Menschgewordene ist wieder gen Himmel gefahren, Christus ist verborgen bei Gott und so wiederholt sich auch im N. T. der himmelangerichtete Seufzer: „o dass du den Himmel zerrissest und führest herab!“ Zwar hat der Aufgefahrene seinen Geist herniedergesandt und auch er selbst ist uns gegenwärtig als der alles Erfüllende, aber nur unsichtbar und also nicht als offenbare Person. Dass zwischen dieser Anwesenheit als offenbare Person und jener andern ein ungeheurer Unterschied ist, zeigt das sehnsüchtige *ἔρχου*, die gemein-

same Stimme des Geistes und der Braut. So brauchten die Menschen des Paradieses noch nicht zu beten, denn sie hatten Gott noch bei sich, er wohnte und wandelte unter ihnen, er hatte seine Wohnung auf Erden noch nicht abgebrochen, er verkehrte mit ihnen persönlich. Aber wie war dies möglich da ja Gott kein Mensch ist? Dieser Zweifel berührt uns nicht, da wir nicht einmal behaupten, dass Gott den ersten Menschen in Menschengestalt erschienen sei. Aber Gott, obwohl nicht Mensch, ist in einer für den Menschen urbildlichen Weise Person, und als Person hat er, insofern seine Wesensfülle eine bestimmte, durch sein göttliches Selbstbewusstsein zusammengehaltene ist, eine μοϱφή Phil. 2, 6. In dieser seiner göttlichen μοϱφή, in der er sich selbst offenbar ist, kann er auch seinen Geschöpfen offenbar werden wo und wann und inwieweit er will. In ihr ist er den Vollendeten im Jenseits offenbar, denn ὀψόμεϑα αὐτὸν καϑώς ἐστιν 1 Joh. 3, 2. In ihr, nicht in angenommener Menschengestalt, nicht in Wolken- oder Feuersäule, nicht in irgend welcher Hülle, mit der er sich umgeben, war er auch den ersten Menschen offenbar. Eine goldene Zeit, in welcher Gott oder die Götter sich noch nicht in den Himmel zurückgezogen hatten, sondern persönlich mit den Menschen verkehrten, ist der äusserste Saum aller Völkergeschichten. Die Genesis lehrt uns die geschichtliche Wahrheit dieser hier so, dort anders ausgemalten sogenannten mythischen Urzeit. Von der gegenwärtigen Mitte der menschlichen Geschichte einen Rückschluss auf das paradiesische Jenseits machen ist so thöricht als ein Weiterschluss auf das himmlische Jenseits. Jetzt sehen wir freilich nichts. Die neuere Naturforschung ist deshalb auf dem besten Wege, keinen Gott und keinen Menschengeist mehr zu glauben, weil sie durch's Mikroscop nur Körnchen und Kügelchen des Zellensystems und keinen Geist, nur einfache materielle Grundstoffe und keinen Gott zu sehen bekommt. Ein solches Bret massiver Materialität, durch welches im Diesseits nur die πίστις hindurchdringt, hängt vor unser aller Köpfen.

Als Adam und sein Weib das Herannahen Jehova Elohims vernahmen, da verbargen sie sich vor ihm inmitten der Bäume des Gartens, und es rief Jehova Elohim dem Menschen zu und

sagte ihm: אַיֶּכָּה V. 8^b. 9. Es ist klar, dass Gott nicht um sein selbst willen diesen fragenden Ruf an den Menschen richtet, sondern um des Menschen willen. Allerdings sucht sie Gott, aber nicht weil sie sich aus seiner Kenntniss, sondern weil sie sich aus seiner Gemeinschaft verloren haben. Wir haben oben gesehen, wie das Schamgefühl entstand, welches noch nicht aus Erkenntniss der Sünde, sondern aus ihren schmachvollen Folgen hervorging; dieses איכה ist Ursprung und Wesen des Gewissens, welches man als Rest der Gottesbildlichkeit des Menschen zu betrachten pflegt, welches aber vielmehr der Anfang der den Sünder suchenden Gnade, die Stimme Gottes zunächst des Richters, aber zugleich des Erlösers im Menschen ist. Das sogenannte nachfolgende Gewissen ist nicht die Folge, sondern der lebendige göttliche Grund des sogenannten vorhergehenden, des *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* — beides die Selbstbezeugung Gottes des Richters und Erlösers an den Menschen, vermöge welcher auch die Heidenwelt nicht ganz sich selber überlassen ist, sondern gewissermassen auf dem Boden der Gnade steht. Auf dieses איכה, welches in der ganzen Menschenwelt und in jedem Einzelnen nachklingt, antwortet Adam V. 10.: „dein Rauschen hörte ich im Garten, da fürchtete ich mich dass ich nackt bin und verbarg mich.“ Noch sucht er hinter der Folge der Sünde die Sünde selbst, hinter dem Schamgefühl den Ungehorsam zu verbergen, obgleich alles was er sagt schon unwillkürliche Selbstanklage ist; denn dass das nackte Fleisch nun nicht mehr Reines dem Reinen ist und dass er sich vor Gott knechtisch fürchtet, das ist eben seine sich selbst verrathende Sünde. Jehova thut hierauf eine Frage, die dem Menschen zum Bekenntniss seiner Sünde veranlassen soll: „wer hat dir kundgethan dass nackt du seiest — hast du etwa von dem Baume, da ich dir gebot nicht von ihm zu essen, gegessen?“ V. 11. Statt seine Sünde unumwunden zu bekennen, schiebt Adam sie auf das Weib und indem er beifügt אשׁר נתתה עמדי wenigstens einen Theil der Schuld auf Gott selbst V. 12. Und als Jehova das Weib fragt: „was hast du dies gethan?“ führt sie die Entschuldigungen weiter: „die Schlange hat mich berückt, da ass ich.“ Wie menschlich wahr ist das alles! Wir erkennen uns Alle

darin wieder. Deshalb meint die neuere, der Erbsünde feinde Theologie, dass der Hergang der Sünde der Urmenschen von dem Hergang der Sünde der Menschen überhaupt abstrahirt sei, während es sich vielmehr umgekehrt verhält: diese Sünde ist die Originalsünde und jede spätere menschliche Sünde sieht ihr so ähnlich, weil mit der sündigen Art unserer Stammeltern auch die Art ihrer Sünde auf uns geerbt ist.

Nach dem richterlichen Verhöre ergehen nun die Urtheilssprüche. Der erste V. 14 f. trifft die Schlange: „weil du dies gethan, seist du verflucht vor allem Vieh und vor allem Gethier des Feldes, auf deinem Bauche sollst du gehen und Staub fressen (im Staube dich winden, so dass du Staub schluckst Mi. 7, 17.) alle Tage deines Lebens." Weshalb die Schlange gestraft wird, deutet Efrem in seinem 21. Gesang gegen die Häretiker treffend an wenn er sagt: „der Hurer hat sie geschändet, der unsichtbare (der Satan), wie der sichtbare (der Bestialität Treibende) das Vieh." Es ist nämlich ein alttestamentliches Gesetz, dass widernatürliche Unzucht nicht allein an dem Menschen, sondern auch an dem Thiere, mit dem sie getrieben wird, gestraft werden soll Lev. 20, 15 f.; überhaupt ist das Thier zu strafen, durch welches der Mensch irgend welchen Schaden an Leib oder Seele gelitten hat 9, 6. Ex. 21, 28 f. vgl. Dt. 13, 15. 1 Sam. 15, 3., nicht als ob die Thiere zurechnungsfähig wären, es ist dies die Folge der schöpferisch geordneten Beziehung derselben und überhaupt der Natur zum Menschen. Die ganze vernunftlose Creatur ist für den Menschen bestimmt; sobald sie aus dieser Schranke ihrer Bestimmung heraustritt, wird sie gestraft, wie der Vater das Schwert zerbricht, mit welchem sein Sohn gemordet worden ist. Die Strafe der Schlange besteht darin, dass ihre Gestalt und Daseinsweise verändert wird; die Sünde wirkt entstellend, wie auf den menschlichen Leib, obgleich er nur das Werkzeug des Geistes ist, so hier auf die Schlange, obgleich sie nur das Werkzeug eines Geistes gewesen ist. Die Schlange war früher anders gestaltet, anders geartet; jetzt ist sie mit ihren feurigen Farben, ihrer gespaltenen vibrirenden Zunge, ihren giftquellenden Zähnen, ihrem schaurigen Zischen, ihrer blitz- und pfeilartigen Bewegung, ihrem zum Theil (wie bei der Klapper-

schlange, Treviranus' Physiol. Fragmente II, S. 12 ff.) bezaubernden Blicke wie die verkörperte diabolische Sünde. Aber warum trifft der göttliche Fluch nur das Werkzeug der Verführung? Oder ist er zugleich auf den Urheber derselben zu beziehen? Auf diese Frage zu antworten befähigt uns V. 15., wo der Urtheilsspruch über die Schlange weiter lautet: „und Feindschaft will ich setzen zwischen dir und zwischen dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen.“ Da das Weib der Schlange gegenüber den über das Loos der Menschheit entscheidenden Schritt gethan hat, so ist sie hier Repräsentantin des ganzen Geschlechts; Gott setzt zwischen der Schlange und dem Weibe, aber nicht blos zwischen den gegenwärtigen Individuen, sondern zugleich zwischen dem Schlangen**samen** und Weibes**samen** d. h. zwischen dem gesammten Schlangen- und Menschengeschlecht einen unversöhnlichen Hass, einen Krieg ohne Frieden. זרע ist eine geschlossene auf Einen Ursprung zurückgehende Einheit, זרע אשה also die vom Weibe stammende einige Menschheit. Wenn nun im Folgenden שוף beidemal *τηρεῖν* wie LXX. übersetzt bedeutete, so hätten wir die verheissungslose Aussage: der Mensch wird der Schlange nach dem Kopfe trachten, sie von vorn angreifen; sie aber wird, aus dem Versteck hervorschiessend, ihm nach der Ferse trachten, damit sie ihn zu Falle bringe (Ewald). Das Tröstliche der Worte bestände nur darin, dass sie die Hoffnung endlichen völligen Sieges in dem nie ruhenden Kampfe nicht abschneiden. Fasst man dagegen שׁוף in der aus den Dialekten, aus Iob 9, 17. und dem Schlangennamen שׁפיפון Gen. 49, 17. wahrscheinlicheren Bedeutung *conterere:* er wird dir den Kopf zerschellen und du wirst ihm schellen die Ferse (das Verbum beidemal in gleicher Grundbedeutung wie גוד Gen. 49, 19., das zweite Mal aber kraft des Zusammenhangs s. v. a. נשׁך beissend zerquetschen): so haben wir die bestimmt ausgesprochene Verheissung schliesslichen Sieges des Weibessamens über den Schlangensamen, eine Verheissung, die für die Schlange ein Fluch von so peremtorischem Inhalt ist als man erwartet. Die Verführung, die der Schlange am Weibe gelungen ist, wird zu ihrem eignen Verderben ausschlagen indem das Weib ihren Zertreter gebären wird. Sind

die Worte in diesem Sinne endlicher gänzlicher Ueberwindung gemeint, so hat der ganze Fluch eine geheime Rückseite, welche hier hervortritt. Er gilt nicht blos der Schlange, sondern zugleich dem Satan. Die auf dem Bauche kriechende, im Staube sich windende Schlange versichtbart das Fluchgeschick, welches gleichzeitig die unsichtbare Macht, der sie zum Werkzeug diente, betroffen hat: der Satan, der sonst unter den Herrschaften und Fürstenthümern des Himmels den obersten Rang einnahm, ist nun, nachdem er durch Verführung des Menschen das Mass seiner Bosheit vollgemacht, unter alle anderen Geschöpfe herabgesetzt und der äussersten Verachtung, der tiefsten Schmach und Niedrigkeit Preis gegeben. Der tückische Angriff der Schlange auf die Ferse des Menschen, den ihr der Mensch mit Zertretung ihres Kopfes vergilt, versichtbart den Kampf der Menschheit mit der unsichtbaren Macht des Argen und den entscheidenden Sieg, in welchen dieser Kampf ausläuft. Es ist zunächst nur verheissen, dass die Menschheit diesen Sieg erringen wird, denn הוא geht auf זרע אשׁה zurück; erst als derjenige erschienen ist, welcher die Werke des Teufels zerstört und über das Reich des Argen siegt und triumphirt 1 Joh. 3, 8. Col. 2, 15. Hebr. 2, 14 f., wird es völlig klar, dass durch den Sieg des Einen der Satan getreten ist unter die Füsse Aller Röm. 16, 20. Insofern זרע ebensowohl individuell als generisch verstanden werden kann (vgl. Gen. 4, 25. 21, 13 f. Gal. 3, 16.) und Christus nicht blos im gewöhnlichen, sondern in wunderbarem Sinne γενόμενος ἐκ γυναικός ist, wunderbarer Weise hineingewirkt in den Schooss eines Weibes, ist die Weissagung auch der Form nach darauf angelegt, sich mit der Erfüllung zu decken. Das worauf Hofmann in seinem Werke öfter aufmerksam macht, dass die Erfüllung auch scheinbar Zufälliges an der Form der Weissagung verwirklicht, zum Beweis, dass nicht allein Inhalt, sondern auch Form der Weissagung von Gott gegeben und gewirkt sind, das findet auch hier statt. Diese erste Weissagung ist nicht blos die allgemeinste und unbestimmteste, sie ist, erfüllungsgeschichtlich angeschaut, auch die allumfassendste und allertiefste. Sie beherrscht die ganze folgende Entwickelung der Heilsverkündigung. Erst das Erlösungswerk selbst bringt ihren Inhalt zur völligen

Evolution und zum wahren Verständniss. Erst das N. T. ist der Schlüssel zu dieser Hieroglyphe, erst das Evangelium ist die Auslegung des Protevangeliums. „Allgemein, unbestimmt, dunkel, wie die Urzeit, der es angehört, eine Ehrfurcht gebietende Sphinx vor den Trümmern eines geheimnissvollen Tempels, liegt es wunderbar und heilig an der Schwelle des verlorenen Paradieses; von da geht aus der grosse geschichtliche Process, in welchem die Verheissung der Gnade Gottes, immer bestimmter und spezieller, mit Sem auf ein bestimmtes Völkergebiet beschränkt wird, mit Abraham auf ein besonderes Volk, in Juda auf einen einzelnen Stamm, in David auf eine einzelne Familie" (Drechsler), aber erst der Sohn Maria's, der für uns alle den Fersenstich der Schlange erduldete, um ihren Kopf zu zertreten für uns alle, erst er selbst hat das für alle Heiligen und Propheten allzu schwere Räthsel dieser Sphinx gelöst indem er es erfüllt hat.

Auf den Urtheilsspruch über die Schlange folgt nun der Urtheilsspruch über das Weib; die drei Urtheilssprüche folgen einander nach dem Grade der Verschuldung. Der erste traf die Schlange, die Verführerin des Weibes; der zweite trifft das Weib, die Verführerin des Mannes, welche ausser dem sie mitbetreffenden Strafgeschick des Mannes noch mit besonderen Strafen belegt wird: viel will ich machen (הַרְבָּה *inf. absol.* statt des zum Adv. gewordenen הַרְבֵּה) deiner Beschwerde und deiner Schwangerschaft. Da Häufigkeit der Schwangerschaft keine Strafe sein kann, vielmehr Voraussetzung des Kindersegens ist, so ist עצבונך והרונך wenn keine Hendiadys (die mit deiner Schwangerschaft verbundenen Beschwerden), sicher als Nebeneinanderstellung des Allgemeinen und eines Besondern zu fassen: deine Beschwerde und insbesondere die Beschwerde deiner Schwangerschaft. עצבון ist Gesammtname der beschwerlichen und schmerzhaften Affectionen, seien es normale oder krankhafte, welche gegenwärtig aus der geschlechtlichen Bestimmung des weiblichen Körpers hervorgehen, הֵרָיוֹן Bezeichnung der Mühsale der Schwangerschaft insbesondere. Dass das Weib Mutter wird, ist Gottes ursprünglicher Wille, aber Strafe ist's dass sie fortan בעצב Kinder gebiert d. i. unter Wehen, die ihr

wie des Kindes Leben bedrohen. *Gravida et pariens,* sagt ein alter Spruch, *est sicut aegrota et moriens.* Solchen Beschwerden der Schwangerschaft, solchem Schmerzenskampfe des Gebärens wird das Weib sich nicht entziehen: ואל־אישך תשוקתך auf ihren Mann soll der unwiderstehliche Zug ihres natürlichen Begehrens gerichtet sein; es ist also „die geheime Macht einer göttlichen Anordnung, dass sie trotz der Erneuerung der vielen Schmerzen und Beschwerden, die ihr stets in Aussicht gestellt ist, doch vom Manne nicht abkommen kann", ein blindlings drängendes Verlangen treibt sie immer auf's Neue in die Mühsale hinein, die Gott verhängt hat. Sie ist ohne den Mann zu fragen der Schlange gefolgt, darum ist sie hinfort durch die gleichsam magische Gewalt eines in ihre Natur gelegten Triebes an den Mann gefesselt. Sie hat in sündlich selbstständiger Weise gehandelt und ihren Mann verführt, deshalb והוא ימשל־בך, darum ist sie hinfort selbst wider Willen der Herrschaft des Mannes unterworfen. Auf eine gewisse Ueberordnung des Mannes über das Weib war es von Anfang abgesehen, aber erst jetzt wo die Harmonie ihres beiderseitigen Willens in Gott gestört ist, gestaltet sich diese Ueberordnung zur Herrschaft; der Mann kann herrisch gebieten und das Weib ist äusserlich und innerlich gezwungen zu gehorchen. Die rechte Gestalt hat die Ehe da wo das Weib in Anerkenntniss dieser göttlichen Ordnung sich beherrschen lässt. So ist es im N. T. wie im Alten. Die Gnade verwandelt die Strafe in Segen und heiligt die Herrscherstellung des Mannes in Liebe, aber die Unterthänigkeit des Weibes bleibt während des Diesseits. Wo sie nicht erkannt und geleistet wird, da ist die Ehe, auch die sonst christlichste, ein Zerrbild.

Auf den Urtheilsspruch über das Weib folgt V. 17—18. der über Adam (אדם zuerst hier als *n. pr.*). Wie hervorragend an Bedeutung gerade dieser Urtheilsspruch ist, sieht man daraus, dass ihm in feierlicher Form die Entscheidungsgründe vorausgeschickt werden. Der erste Theil betrifft den Beruf, der zweite das Endgeschick Adams; beidemal wird das Weib mitergriffen, insofern sie Gehülfin Adams und Mensch wie er ist. Der erste Theil V. 17—19[a] erklärt sich selbst: „verflucht ist hinfort der Erdboden um des Menschen willen, denn Dornen und Disteln

wird er ihm sprossen; in Mühsal wird er ihn essen d. i. im Schweiss seines Angesichts wird er essen das Kraut des Feldes, näher das Getreide, welches als Ertrag des Erdbodens hinfort seine Nahrung ist.“ Der Mensch hatte den grossen Beruf, die schliesslich sehr gute Schöpfung Gottes vom Paradiese aus vor dem Eindringen des Argen zu schützen und ihre allmälige Verklärung zu vermitteln, als geistleibliches Wesen war er zur materiellen Welt, als אדם zur אדמה in ein Verhältniss wesentlicher Zusammengehörigkeit, causaler Wechselbeziehung gesetzt; eben daraus erklärt sich's, wie die der Verklärung entgegengesetzte Verrohung und Verwilderung, welche infolge des Sündenfalles zunächst das Materielle am Menschen, seine Leiblichkeit, erfasst, sich auf das Materielle um ihn her, die ganze Natur, fortpflanzt. Aber das traurige Geschick, welches die ganze Natur, vorab den vom Menschen zu bebauenden Erdboden trifft, ist nicht blos die naturnothwendige Folge, welche aus dem Abfalle des Menschen hervorgeht; es ist obendrein ein göttliches Fluchverhängniss, dass der Erdboden nun nicht mehr mit der ursprünglichen Leichtigkeit und Fülle den Bedarf des Menschen erzeugt, sondern mühselige Anstrengung heischt und auch diese oft vereitelt. Der Acker mit seinen Disteln und Dornen ist aber nur die augenfälligste Aussenseite des viel weiter und tiefer reichenden göttlichen Fluches. Wie das ארור, welches die Schlange trifft, weit über sie hinaus in die unsichtbaren Tiefen und Fernen des Geisterreichs hineinwirkt, so zuckt das ארורה welches den Erdboden trifft noch jetzt der Gesammtcreatur durch alle Fasern ihres Daseins. „Es geht — wie Friedr. v. Schlegel dem Apostel Paulus Röm. 8, 18 ff. nachsingt — ein allgemeines Weinen So weit die stillen Sterne scheinen Durch alle Adern der Natur; Es ringt und seufzt nach der Verklärung Entgegenschmachtend der Gewährung In Liebesangst die Creatur.“ Die ganze *κτίσις* ist mit dem Abfall des Menschen, ihres Herrn und Hauptes, ihrem durch den Menschen mit Gott verschlungenen Leben entfallen und der *φθορά* unterworfen. Indem der Mensch von Gott abfiel ist das Band mit welchem die Natur an Gott geknüpft war zerrissen und sie ist in ihr seinem letzten Grunde nach ungöttliches Wesen zurückgesunken, aber noch

mehr als das: es ist bei dem Rückfall in das ungöttliche Wesen nicht geblieben, die Selbsthingabe des Menschen an den Argen ist die Ursache tausendfacher widergöttlicher Verkehrung geworden, ein ganzes Heer dämonischer Gewalten ist in die materielle Welt wie durch eine offene Thür eingezogen, nachdem der Mensch, der bestellte Wächter derselben, gefällt worden ist. Die Natur, sagt Kurtz mit Recht, bietet uns nicht mehr die reine Handschrift Gottes, sie ist in manchen Partien ein Palimpsest, ein *codex rescriptus*, eine Feindeshand ist darüber gerathen. Eine Ahnung dessen liegt in dem klagenden Ausspruch Heinr. Jacobi's: „die Natur offenbart Gott und verbirgt ihn." So ist es wirklich: wer ihren Jammer und ihr Sehnen nicht versteht, wer das nicht weiss dass sie dem Fluche, obwohl ἐπ᾽ ἐλπίδι, unterworfen ist, dem predigt sie den erdrückendsten Fatalismus, den trostlosesten Pantheismus oder Atheismus. Den wahren göttlichen, nur in hingebender selbstvergessener Liebe möglichen Frieden findet der, welcher weiss was es um diesen Frieden ist, in ihr nirgends. Das Werk der göttlichen Liebe, beseelt vom Geiste des Friedens, ist zugleich mit dem Menschen seiner Gemeinschaft entsunken. Nun weist es zwar immer noch erkennbar genug auf seinen Urheber zurück, aber, ethisch betrachtet, stimmt es zu ihm nicht, denn der Geist der Selbstsucht, der Satan, ist ἄρχων τοῦ κόσμου geworden, die persönliche Selbstoffenbarung Gottes hat sich aus der Welt zurückgezogen, die Energie eines göttlichen, grossentheils dämonisch vermittelten Fluchs wirkt ihr inne, sie offenbart, ethisch betrachtet, den Zorn Gottes weit mehr als seine Liebe. Dass die gegenwärtige Welt um der in sie eingedrungenen Verderbniss willen nicht, wie frühere Schöpfungen innerhalb des Sechstagewerks, sofort wieder vertilgt worden ist, das hat seinen Grund in dem ewigen Erlösungsrathschlusse, welcher in dem Protevangelium zur ersten noch räthselhaften Selbstaussage gekommen ist. Vermöge dieses Erlösungsrathschlusses hat selbst der Fluch der den Menschen trifft eine Rückseite des Segens. Die Natur ist in dem Widerstande den sie dem Menschen leistet und in dem Schaden den sie ihm zufügt nicht nur die treue Vollstreckerin des göttlichen Zornwillens, sondern auch eine Lehrerin der Besonnenheit,

die streng und ernst seinen excentrischen Bestrebungen, seinem prätendirten Absolutismus entgegentritt. Die Arbeit im Schweisse des Angesichts ist ein heilsames, die Sehnsucht nach dem Himmlischen in ihm weckendes Zuchtmittel. Nicht als ob der Fluch Gottes kein tiefer Ernst und sein Zorn nur eine Aeusserung seiner Liebe wäre — aber das göttliche Liebesfeuer schlägt in das Zornfeuer seiner Heiligkeit hinein und mitten im Fluche erbeut sich auf Grund des ewigen Rathschlusses der göttliche Segen. Wer dem Winke der Liebe hinter dem Zorne folgt und den Segen erfasst, der wird gerettet. Auch der dem urfreien Kosmos inwohnende Zorn, welcher zuletzt aus ihrem Innern als ein sie verzehrendes Feuer ausbrechen wird, ist kraft jenes Rathschlusses nicht ohne Mischung der Liebe. Während der göttliche Zorn die alte Welt der Selbstsucht und des Todes verzehrt, gebiert die göttliche Liebe eine neue Welt aus der Asche der alten. Die gegenwärtig unter dem Fluche mitseufzende und mitkreissende Creatur wird auch Mitgenossin unserer Herrlichkeit. So sind diese strafrichterlichen Sentenzen über den Menschen, wie Gregor der Grosse sie nennt, *sagittae amarae ex dulci manu Dei.* Gilt das auch von der nun folgenden Drohung des Todes?

„Im Schweiss deines Angesichts — heisst es V. 18. — sollst du Brot essen, bis du zurückkehrst zu der Erde, denn von ihr bist du genommen, denn Staub bist du und zum Staube sollst du zurückkehren.“ Die göttliche Drohung: „am Tage deines Essens von ihm wirst du sterben“ 2, 17. verwirklicht sich nun als Strafe des Uebertretens und die Zuerkennung derselben wird ihm feierlich publicirt. Es ist grundverkehrt wenn Ewald sagt, dass die augenblickliche äussere Todesstrafe dem Menschen erlassen worden sei, oder Karl Werner in seiner Ethik, dass die subjective Beschaffenheit des Menschen durch sich selbst die objective Strenge des göttlichen Gerichts mildere und den einen Tag (ביום אכלך) in die ganze Lebenszeit des sterblichen Menschen auseinanderdehne — so ist es nicht, die göttliche Drohung geht am Tage der Versündigung genau in dem Sinne in welchem sie gemeint ist in Erfüllung, von da an ist das Leben des Menschen ein stetiges Sterben (vgl. וימת im Sinne: von da an trug Israel den Todeskeim in sich Hos. 13, 1.), das was wir

Tod nennen ist nur das endliche Auseinanderfallen des längst gebrochenen menschlichen Daseins, der endliche Wiederanheimfall des Menschen an die Erde von der er genommen ist. Das aus dem beabsichtigten Fortschritt von Leben zu Leben in Rückschritt von Sterben zum Tode umgeschlagene menschliche Scheindasein läuft nun in solch ein Ende aus, denn עפר אתה ואל עפר תשׁוב. Man fasse das Sonderbare dieser Worte recht fest in's Auge; der Mensch heisst hier עפר und doch ist er nicht blos Staub, sondern auch Geist; es wird ihm zugeurtheilt אל עפר תשׁוב und doch kann dies nur von dem Staubgebilde seiner Leiblichkeit gelten, nicht vom Geiste. Es wird dem ganzen Menschen eine Strafe dictirt, welche nur die materielle Hälfte seines Wesens trifft. Wie kommt es, dass vom Geiste des Menschen gänzlich geschwiegen wird? Es erklärt sich aus der Anschauung der Schrift vom Tode. Der Mensch stirbt, indem sein Leib entseelt wird und der Verwesung anheimfällt infolge dessen dass Gott den Lebensodem, den er dem Menschen eingehaucht hat, zurücknimmt Ps. 104, 29.; der aus Staub gebildete Leib kehrt zur Erde zurück und wird was er gewesen, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben Koh. 12, 7. Der Tod ist Auseinanderfall der beiden Bestandtheile des Menschen und Rückkehr jedes von beiden zu seinem Ursprung, des materiellen zur Erde und des göttlichen zu Gott. Nun liegt es nahe, sich analog der Auflösung des menschlichen Leibes in die Erde die Rückkehr des Geistes zu Gott als Resorption desselben in das göttliche Wesen zu denken; auch legt die alttestamentliche Schrift besonders der vorexilischen Zeit diese Vorstellung nahe. Diese Resorption ist aber unmöglich gleich einem pantheistischen Aufgehen in die allgemeine Substanz gedacht; der Gott der Schrift ist ja ein persönlicher und ein heiliger Gott, der den durch die Sünde seinem Ursprung entfremdeten menschlichen Geist nicht in sich aufnehmen kann, vielmehr abstösst. Sie ist vielmehr so gemeint, dass der menschliche Geist als göttlicher Hauch נשׁמה an einem göttlichen Hauchen נפח wie den Grund seiner Entstehung so den Grund seines Fortbestandes hat und fortzubestehen aufhört indem Gott sein Hauchen zurücknimmt. Wenn daher an unserer Stelle dem Menschen Rück-

kehr zum Staube als Strafe verkündigt wird, so ist dabei vorausgesetzt, dass der Mensch seinem Grundwesen nach Staub, der Geist eine Gabe und der Tod die Folge der Zurücknahme dieser Gabe ist. Angesichts dieses Strafurthels erscheint jeder Versuch, die Unsterblichkeit des Menschen d. h. des menschlichen Geistes (den man wider die Schrift geradezu den Menschen zu nennen pflegt) aus der Natur des letzteren zu beweisen, als eine Absurdität, ja gewissermassen als eine Gottlosigkeit, indem man dabei dem menschlichen Geiste eine von Gott unabhängige Selbstständigkeit beilegt, die weder ihm noch irgend einem Geschöpfe zukommt. Der menschliche Geist ist ein durch Jehova's Hauchen entzündetes Licht נֵר ח' Spr. 20, 27., welches Jehova ausblasen kann wie er es angeblasen hat. Den Trost, dass der göttlichen *inspiratio* keine göttliche *respiratio* folgen wird, welche zurücknimmt und aufhebt was jene gegeben und gewirkt hat, suchen wir an unserer Stelle vergebens. Auch das dem Fluche über die Schlange eingewobene Protevangelium giebt diesen Trost nicht, denn es verheisst einen Sieg der Gattung, nicht der Einzelnen. Die alttestamentliche vorexilische Zeit hatte überhaupt kein direktes, diesen Trost aussprechendes Wort Gottes. Wie sehen im Buche Iob wie die Hoffnung auf persönliche Fortdauer sich als ein Postulat des Glaubens an Jehova mühsam durch einen tragischen Gedankenstreit hindurchringt, aber kaum erscheint die edle Perle oberhalb der Wogen der Anfechtung, so ist sie auch schon wieder von ihnen verschlungen. Den alttestamentlichen Gläubigen blieb, da mythologische Volksvorstellungen keine sichere Stütze gewährten, nichts übrig, als sich angesichts des Todes blindlings in die Gnade Jehova's hineinzubergen. Die Entrückungen Henochs und Elia's weisen allerdings vom finstern Scheol in ein lichteres Jenseits, aber auch diese Fingerzeige nach oben gewährten keinen in Anfechtung vorhaltenden Trost, denn Henoch und Elia waren ja eben nur zwei bevorzugte Lieblinge Gottes, das Wort עפר אתה ואל־עפר תשׁוב, dieses grausige, trostlose, Todesfurcht einflössende Zornwort stand im A. T. am Rande des Diesseits und wies in das Grab hinab und über das Grab hinaus in den Abgrund eines Scheindaseins im Scheol, über welchen die Israeliten sich in

fast gleich trostlose Vorstellungen verloren als die Chinesen. Wir lassen es hier dahingestellt, ob der Weg der alttestamentlichen Gläubigen wirklich in den Scheol hinabging oder ob nur der durch kein göttliches Trostwort ersetzte Mythus sie dort hinabwies, wohin nur der Weg der zu Verdammenden ging — in beiden Fällen verlor sich das Jenseits in finstere Nacht, durch die nur solcher Glaube, wie der Asafs: „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“ hindurchzudringen vermochte. Es ist die erzieherische Weisheit Gottes, dass er im A. T. über das Jenseits so tiefes Schweigen beobachtete. Die Furcht des Todes war ein Zuchtmittel seiner Gnade. Zugleich mit der Furcht des Todes gab er der alttestamentlichen Welt den Stachel des Todes, die Sünde, zu fühlen. Die jenseitige selbstbewusste Fortdauer des Geistes, welche keinerlei Naturnothwendigkeit, sondern einzig und allein den freien Rathschluss der erlösenden Liebe zu ihrem Grunde hat, sollte nur allmälig in dem Grade offenbar werden als mit der Fülle der Zeit die Erlösungsthat selbst näher rückte. Schon in der nachexilischen Zeit ward die Nacht durchbrochen, diese Zeit ist in jeder Beziehung das Morgenroth der neutestamentlichen. Aber erst mit der Auferstehung Jesu Christi vollendete sich der Sonnenaufgang der Hoffnung des ewigen Lebens, erst Er hat aus seinem Grabe für alle Menschheit Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht, erst er hat durch seine Auffahrt den Vorhang des Jenseits zerrissen. Nun braucht der Gläubige Angesichts des Todes nicht mehr angstvoll und blindlings die in tiefes Schweigen gehüllte Gnade Jehova's zu erfassen, sondern getrost und in den geöffneten Himmel hineinschauend folgt er dem vorangegangenen Erlöser, in welchem als dem persönlichen Worte des Lebens das Schweigen Jehova's sich in selig herrliche That- und Wortoffenbarung gewandelt hat. Neben dem Zornworte עפר, אתה ואל עפר תשוב steht nun das Liebeswort: „wer an mich glaubt der wird leben ob er gleich stürbe“ am Rande des Diesseits. Leben mitten im Tode ist nun mittagshelle Offenbarung Gottes, die freudig geglaubt sein will, nicht mehr schüchterner Wunsch, bebende Ahnung des Menschen.

Nach den drei Urtheilssprüchen wird uns V. 20. erzählt: „da

nannte Adam den Namen seines Weibes“ u. s. w. Ewald erklärt diesen Vers für eine den schlichten Zusammenhang unterbrechende Einschaltung des letzten Redactors, aber das hier Erzählte steht in tiefster und festester Verbindung mit den vorausgegangenen drei Urtheilssprüchen. Durch die den göttlichen Flüchen beigemischten Verheissungselemente gewinnt für den Mann das Weib, die er als die ihm anverleibte Gehülfin bereits אִשָּׁה genannt hat, eine neue Bedeutung; der schöpferische Segen der geschlechtlichen Fortpflanzung soll durch den Fall nicht aufgehoben sein, im Gegentheil soll eben sie der Weg zur Rettung des sündigen Menschen werden, insofern dem Samen des Weibes der Sieg über das Böse verheissen ist. Somit ist jetzt angesichts des Todes, mit dem er bedroht ist, das Weib für Adam die Bürgschaft beides sowohl für den Fortbestand als für den Sieg seines Geschlechts und es ist somit eine Glaubensthat, ein Erfassen der Verheissung mitten im Fluche, dass Adam sein Weib חוה nennt. Dieser Name trägt das Gepräge der Verheissung, es ist im Unterschiede von אשה ein Eigenname, welcher die eigenthümliche individuelle Stellung dieser ersten der Weiber zur gesammten heilsgeschichtlichen Zukunft bezeichnet. Deshalb erklärt ihn der Erzähler erfüllungsgeschichtlich: „denn sie ist geworden eine Mutter alles Lebendigen“ d. h. mitten im Tode der Einzelnen ist, immer neu erstehend, das Leben des Geschlechts von ihr ausgegangen, die Erfüllung hat den Sinn dieses in die Zukunft ausschauenden Glaubens- und Hoffnungsnamens bewahrheitet. Demnach ist חַוָּה = חַיָּה entweder Leben = Lebensborn oder als abgekürztes Participiale: die Lebensspenderin oder Lebenserhalterin, Symm. ζωογόνος, was ich vorziehe. Auf den ersten Glaubensact Adams V. 20. folgt nun V. 21. die erste Gnadenthat Gottes, nach dem Gesetze: wer da hat, dem wird gegeben. Jehova Elohim macht Adam und seinem Weibe כתנות עור d. i., wie LXX. richtig übersetzt, χιτῶνας δερματίνους Röcke von Thierfellen und kleidet sie darein. „Es war dieses Thun der Herablassung ein hochbedeutsames für den Menschen. Zuvörderst ist es ein werkthätiger augenfälliger Beweis, dass Gott Geduld hat mit dem Menschen, dass er sich zu seinen jetzigen unseligen und für die Heiligkeit abscheuwürdigen Zuständen

herablässt und nicht verschmäht zu seiner Aushülfe alles Nöthige zu thun. Sodann ist damit die Schaam anerkannt und geheiligt; vorhin nur eine natürliche Regung, ist sie nun zur unerlässlichen Pflicht erhoben. Aber die höchste Bedeutung gewinnt dieser Act insofern als ein Leben hat geopfert werden müssen, um den Menschen diese Bekleidung zu verschaffen. Es ist als ob den Menschen alsbald habe gezeigt werden sollen was es mit dem Sterben auf sich habe. Es liegt aber noch mehr darinnen; alle nachherigen Opfer geschehen nach dem Vorbilde der That, welche hier Gott selbst vollbringt, in dem Acte dieser Thierschlachtung liegt die ganze Opferidee. Der Mensch ist infolge der Sünde einer Hülle benöthigt, die seine Blösse decke. Er selbst hat den Versuch gemacht, durch eigene Erfindung die Blösse zu decken; es ist ihm aber nicht gelungen, vor Gott kann er sich mit seinen Feigenblättern doch nicht sehen lassen. Nun bereitet ihm Gott selbst eine Hülle, die da tauglich sei, dass der Mensch sich darinnen vor Gott sehen lasse. Diese Hülle ist auf Kosten des Lebens eines unschuldigen Wesens, um den Preis eines unschuldig vergossenen Blutes bereitet. Dies der Sinn der Handlung. Dieses Blut, wenn auch die Thiere nur getödtet waren behufs der Kleidung, war Vorbild auf Christi Blut, diese Kleidung Vorbild des Kleides der Gerechtigkeit in Christo" (Drechsler). Die auf gläubige Ergreifung des Verheissungswortes hin von Gott selbst gekleideten Urmenschen sind das Urbild aller durch den Glauben in Christo Gerechtfertigten; die Bedeckung ihrer Blösse ist ein göttliches Gnadenzeichen, dass die Sünde, welche sie Gott entfremdete, vor Gott sein sollte als wäre sie nicht, durch Zudeckung ihres Fleisches bedeckte Gott zugleich ihr Gewissen. Der Unverstand belächelt es, dass Gott selbst die Kleider gemacht; aber gerade dadurch wird diese Bekleidung ein grundleglicher Anfang, der auf die Mitte der Heilsgeschichte, die Bekleidung mit der heiligen Gerechtigkeit des Gottmenschen, und auf das Ende der Heilsgeschichte, die Bekleidung mit dem in die Gleiche des Gottmenschen verklärten Leibe der Auferstehung, weissagt. Es ist ein Anfang, der über sich selbst hinausweist, denn dass die Sünde zurechnungsweise getilgt wird ist Vorbedingung und Vorspiel ihrer einstigen wurzel-

haften Tilgung. Jetzt deckt die Gerechtigkeit Christi einen immer noch sündigen und ohne sie verdammlichen Menschen und unsere äussere Bekleidung eine der Sünde und dem Argen anheimgefallene und deshalb vor Gott, vor uns selber und vor Andern zu verhüllende Leiblichkeit. Nur die Schamlosigkeit stellt sie blos und nur die Wollust begafft sie. Ein reines Ergötzen an der gottesbildlichen Schöne der menschlichen Gestalt ist jetzt nicht mehr möglich, das Nackte ist ערוה, durchsündet und reizend zur Sünde. Wer über dem Anschauen irdischer Schönheit nicht das Anschauen der himmlischen verlieren will, der gedulde sich auf das Jenseits, wo keine Kleidung als Decke der Unreinheit und als Schutz vor Sturm und Wetter die wiedergebrachte und vollendete paradiesische Schöne verhüllen wird.

Innerhalb des diesseitigen Zeitlaufs ist das Paradies durch den Fall auf immer verloren. Die ersten Menschen, obwohl wiederaufgerichtet von der durch den Zorn hindurchstrahlenden Gnade, dürfen, um nicht auf's Neue und noch tiefer zu fallen, nicht darin bleiben. „Siehe der Mensch, sagt Jehova Elohim V. 22 f., ist worden wie unser einer zu wissen (לדעת periphrastisches Gerundiv = *sciendo)* Gutes und Böses und nun damit er nicht seine Hände ausstrecke (d. i. unversehens sich unterfange) und nehme auch vom Baume des Lebens und lebe ewiglich (חי 3 *praet.* wie 5, 5. 1 Sam. 20, 31.) — Man erwartet nun: so will ich ihn hinausthun, aber statt dessen nimmt die Rede gleich die Wendung der Erzählung: „so that ihn Jehova Elohim hinaus aus dem Garten Edens (vgl. die umgekehrte Form des Anakoluths Act. 1, 4 f.), zu bebauen die Erde von der er genommen.“ Was die Schlange den Menschen verheissen hat, ist also wirklich gewissermassen eingetreten; sie sind geworden wie Elohim, wissend Gutes und Böses 3, 5. Nach dem pluralischen ידעי טוב ורע an dieser Stelle ist das כאחד ממנו nicht zu erklären, denn dort gehört ידעי nicht zu אלהים, sondern zu והייתם, wenigstens ist das Letztere gleich wohl möglich. Wir können aber unbedenklich 1, 26. vergleichen, zumal hier bald hernach der Cherubim gedacht wird. Dass der Eine, welcher כאחד ממנו sagt, sich mit Andern zu einer höhern Einheit zusammenfasst, ist selbst wenn man mit Tuch unser vulgäres

„unser eins“ vergleicht (übrigens unnachweisbar im hebräischen Sprachgebrauch, denn 1 Kön. 19, 2. 22, 13. sind anderer Art) unausweichbar; der Plural wird also communicativ gemeint sein, da eine so scharfe Ausprägung des trinitarischen Gottesbegriffs, wie sie das כאחד ממנו darstellen würde, sich im A. T. noch nicht erwarten lässt. Freilich hat Drechsler darin ganz Recht, dass das A. T. zwar noch nicht die Offenbarung des Geheimnisses der Trinität enthalte, wohl aber Spuren dieses Geheimnisses für uns, die Wissenden, enthalten könne, denn „mit dem pädagogischen Gesichtspunkte der Entwickelung, unter welche Gott das Werk der Offenbarung gestellt hat, stimmt es gerade recht gut, dass Gott hier und da die Clausur jener Entwickelung durchbricht; es ist für den unter Leitung der Offenbarung stehenden Menschen am Orte, immer wieder an das Transcendente erinnert zu werden.“ Das ist wahr: es geht manches wider unseren Kopf und auch wider den im Ganzen und Grossen herrschenden göttlichen Plan, aber hier fehlt zur Annahme einer solchen Durchbrechung die ausreichende exegetische Begründung. Wenn aber ממנו so communicativ zu fassen ist, wie Drechsler selbst das לנו Jes. 6, 8. fasst, so fragt sich's nun, in welchem Sinne sagt Jehova: „siehe der Mensch ist geworden wie unser einer wissend Gutes und Böses“? Eine Ironie auf die durch nichts bedingt und beschränkt sein wollende Unabhängigkeit, die der Mensch sich angemasst hat, können die Worte nicht sein, denn mit dieser ironischen Auffassung ist die communicative des ממנו unvereinbar, da auch die Engel nicht in diesem Sinne autonom sind, zudem wäre eine Ironie auf den durch Strafe und Busse jetzt tief gedemüthigten Menschen sehr befremdend. Die Worte sind ernstlich gemeint und besagen, dass der Mensch in den Stand bewusster sittlicher Selbstbestimmung und Selbstentscheidung eingetreten ist, welcher Gott und den ihn umgebenden Gottessöhnen, den Geistern des Dienstes, eignet. Der Mensch ist aber dahin auf dem Wege der Sünde gelangt. Damit er in dieser von Sünde ausgegangenen und zu Sünde reizender Selbstständigkeit sich nicht verewige, wird er aus Gerechtigkeit und Gnade zugleich aus dem Paradiese getrieben. Ausser dem Baume der Erkenntniss stand nämlich auch noch inmitten des Gartens

der Baum des Lebens. Dieser Baum hatte ohne Zweifel eine die Sterblichkeit (das *posse mori)* des Menschen gänzlich tilgende, seine Leiblichkeit immer wieder verjüngende und allmälig verklärende Kraft. Der Genuss dieses Baumes war dem Menschen vor dem Falle nicht verboten worden, jetzt aber wird er der Möglichkeit des Genusses entrückt, weil er dieses Genusses nicht werth ist und weil er ihm nicht nützen, sondern verderblich sein würde. Er würde ihn in seinem jetzigen Zustande durchsündeten Geistes- und Leibeslebens auf ewig fixirt und, wie Drechsler richtig bemerkt, „eine der innern Herzensstellung entsprechende Förderung und Verwandlung des Leibes vermittelt haben, eine allmälig sich vollendende Höllenleiblichkeit“, das grässliche Zerrbild himmlischer Verklärung. Mit solcher Verewigung verglichen ist der Tod eine wohlthätige Befreiung. Deshalb entfernt Jehova die Menschen gänzlich (שלח) aus dem Paradiese. Draussen sollen sie die Erde bebauen, von der sie genommen. Sie sollen sich nun der heilsamen Mühsal der Arbeit unterziehen und in dem Staube des Bodens den sie bebauen ihre Herkunft und ihre Zukunft vor Augen haben. Noth und Tod ist nun ihr Fluch, aber wenn sie wollen auch ihr Segen. Das Paradies diesseits ist auf immer verloren.

Recht weit davon hinweg trieb sie Jehova nach V. 24., um sie der Gefahr neuer Sünde und ihrer Folgen zu entrücken, und lagerte östlich vom Garten Edens die Cherubim und die Flamme des sich drehenden Schwertes zu bewahren den Weg zum Baume des Lebens. Das Flammenschwert wird ausdrücklich von den Cheruben unterschieden, und es ist also exegetische Willkür, es den Cheruben (etwa mit Berufung auf Ez. 1, 13.) in die Hände zu geben. Das Flammenschwert wehrt dem Menschen den Eintritt in das Paradies; die Cherube thun dies auch, wie in der persischen Sage 99,999 (d. i. eine Unzahl) Fervers der Heiligen den Baum Hom, der die Kraft der Auferstehung in sich schliesst, gegen die Angriffe Ahrimans bewachen (Spiegel, Pazend.-Grammatik S. 170 ff. aus Minochired), aber das ist nicht die eigentliche Bedeutung ihrer Lagerung an der Paradiesespforte. Allerdings mögen die geflügelten löwen- und adlergestaltigen Gryphen, welche die Goldgruben des Nordens bewahren

und die bald mehr oder weniger raubvogelartigen, bald nur geflügelten und übrigens menschlich gestalteten Hüter auf den ägyptischen und altassyrischen Denkmälern mit den Cheruben in Zusammenhang stehen; die Berührungen der Symbolik sind überraschend, und wenigstens die beiden aufrecht neben der Bundeslade stehenden Cherube des salomonischen Tempels scheinen die Bedeutung heiliger Wächter zu haben (Then. zu 1 Kön. 6, 23.). Aber überall wo im A. T. das Geschäft der Cherubim namhaft gemacht wird, erscheinen sie als Träger Jehova's und seines Thrones. Auf Cherubim thront Jehova inmitten des irdischen Heiligthums, auf Cherubim thronend waltet er über die Welt hin, auf dem Cherub fährt er Ps. 18, 11. daher, um Gericht zu halten, Cherube nebst lebendigen Rädern bilden bei Ezechiel die göttliche Merkaba: unter sich hat der Wagen die Erde, über sich die Rakia mit dem Throne und dem Thronenden darauf. Dieser wunderbare kubische Wagen mit dem göttlichen Throne, worin sich dem Propheten offenbar das Thronen Gottes über den Cheruben im Tempel erweitert und verlebendigt hat, ist wie das innerste Triebwerk alles Geschaffenen, er ist beweglich, nach allen vier Himmelsgegenden gerichtet und geht durch alles Geschaffene hindurch als der Zusammenhalt seines Bestandes und das Regens seiner Geschichte. Bei dieser durch das ganze A. T. hindurchgehenden Erscheinung der Cherube als Träger des göttlichen Thrones, als Vermittler der Gnadengegenwart Gottes im Tempel und seiner Weltgegenwart überhaupt liegt es nahe, auch hier die Cherube nicht blos als Paradieseswächter zu denken. Die Cherube sind auch hier die Diener des in Person gegenwärtigen und sich offenbarenden Gottes. Das Paradies ist ja das Allerheiligste, für den Menschen nun nach Westen hin gelegen, wie später für den Israeliten das Allerheiligste des Tempels. So weit ist es jetzt noch nicht gekommen, dass die Gegenwart Gottes sich in ein Heiligthum, von Menschenhänden gemacht, zwischen Cherube, von Menschenhänden gemacht, vom Himmel herabsenkte und dort, nur jeweilig dem eintretenden Hohenpriester sichtbar, hinter doppelten Vorhang zu bergen bemühte; Gott hat sich auch nach dem Falle des Menschen noch nicht in den Himmel zurückgezogen, obgleich er sich hinfort dem

Menschen nicht mehr innerhalb des Paradieses offenbart, sein Cherubswagen steht aber schon auf der Schwelle des Paradieses. Gleichwie Ezechiel c. 9—11 Jehova sieht wie er auf der Schwelle des Tempels steht, dann den Cherubswagen besteigt, sich nach dem äussern Ostthor des Tempels begiebt und so die Verbindung, in der er mit seinem Tempel steht, endlich gänzlich zerreisst, um Tempel, Priesterschaft und Volk dem Gerichte preiszugeben: so lagert hier der Cherubswagen auf der Schwelle des Paradieses, um Ihn zu Verhängung vertilgenden Gerichts himmelan zu tragen, wenn die Menschheit sich weiter in Sünde verderben sollte. Die wundersame Erscheinung hat also nicht blos eine heilwärtige, sondern auch eine drohende Seite. Noch ist Jehova auf Erden anwesend, aber bereit zur Auffahrt, um, wenn die Menschen sein noch offenbares Antlitz nicht bussfertig suchen, als Richter auf sie herniederzuwirken. Ist dies der Zweck, zu dem die Cherube an der Pforte des Paradieses aufgestellt werden, nämlich wie Hofmann trefflich erörtert hat: um die noch auf Erden weilende, den Menschen zugewendete göttliche שׁכינה dienend zu vermitteln, so versteht es sich von selbst, dass die Cherube nicht mit Bähr, Hengstenberg, Douglas u. A. für fingirte rein symbolische Wesen zu halten sind; es sind reale Wesen, durch welche sich Gott der Welt als gegenwärtig setzt, durch welche sich der Ueberweltliche in der seiner überweltlichen Herrlichkeit entsprechenden Erscheinung inweltlich zu schauen giebt; nur ihre visionäre Selbstdarstellung und künstlerische Gestaltung ist symbolisch, insofern sie ihr reingeistiges Wesen nur im Bilde zur Anschauung bringt. Sie selbst sind חיות, ζῶα und haben ihren Namen, wenn er nicht aus רכוב Ps. 104, 3. umgesetzt ist, von כרב greifen, als die Wesen, welche den göttlichen Thron anfassen und forttragen. Ebenso hat man sich zu dem Flammenschwerte eine persönliche Macht zu denken, die es führt, vgl. Num. 22, 23., und die nicht genannt ist, weil sie im Hintergrunde verborgen bleibt. Sichtbar ist oder wird dem, der den Zugang zum Paradiese versuchen will, wo nur immer er einzudringen wagen möchte, nur ein in drohender Kreisbewegung begriffenes Schwert. Wie in der Schlange eine böse übermenschliche Macht, so treten hier zuerst übermenschliche gute Mächte auf den Schau-

platz der Geschichte. Eine irdische Geschichte, in die der Himmel mit allem seinem Heer verflochten ist, hat begonnen. Dass der Mensch durch Verführung des Argen das Paradies verloren hat, ist ein Unglück für Himmel und Erde.

Die Geschichte des ersten Weibessamens c. IV.

Es folgt nun c. 4. die ausserparadiesische Geschichte des ersten Weibessamens. Sünde und Verheissungsglaube — das sind die beiden von jetzt an durch alle Geschichte bis zu dem durch 3, 15. verbürgten Ziele sich hindurchziehenden Gegensätze. Diese beiden Gegensätze sehen wir sich entwickeln, die Sünde gewinnt die Oberhand und es bereitet sich so das Gericht vor, welches jene Cherubim an der Morgenseite des Paradieses drohen. Erst jetzt erkannte ידע Adam Eva sein Weib d. h. er brachte was er an ihr als Weib hatte in Erfahrung; Gott hatte es so gefügt, dass die erste Zeugung nicht erfolgte bevor Adam sich sittlich entschieden hätte, denn nach seinem eignen Bilde sollte der Mensch zeugen 5, 3., sei es nach dem bewahrten göttlichen oder nach dem in Sünde untergegangenen. Eva ward schwanger und gebar den Kain und sagte: קניתי איש את־ה׳. Dies könnte grammatisch gar wohl bedeuten: ich habe hervorgebracht einen Mann, Jehova, denn häufig findet sich nach einem ersten Acc. ein zweiter näher bestimmender mit את 6, 10. 26, 34., während את־ה׳ in der Bedeutung „mit Jehova" sonst nicht vorkommt, sondern statt dessen עם־אלהים 1 Sam. 14, 45. Eva würde dann in getäuschter Hoffnung das männliche Kind, das sie zur Welt gebracht, für den menschgewordenen Jehova halten; aber die Erkenntniss, dass Jehova selbst Mensch werden wolle, ist durch die Verheissung 3, 15. noch lange nicht ermöglicht. אֵת muss also Präposition sein, wie in הִתְהַלֵּךְ אֵת 5, 24. 6, 9., und der Nachdruck fällt auf קניתי, von dessen alter Nebenform קין Kain erst die Erlangung oder Hervorbringung, dann den Erlangten oder Hervorgebrachten bedeutet. Eva musste durch ihre erste Geburt, diesen Ausgang der erwartungsvollen Schwangerschaft und der schmerzen-, angst- und gefahrvollen Geburtsstunde, wie durch das grösste Wunder in staunende Freude versetzt werden. Diese Freude wurde dadurch noch

mächtig gehoben, dass diese Geburt mitten im Strafzustande eine Segens- und Siegesbürgschaft war. Darum fügt sie dem קניתי איש, um die erfahrene göttliche Hülfe auszudrücken, den Gnaden- und Verheissungsnamen יהוה bei, welcher hier zuerst in menschlichem Munde erscheint und nun (in den jehovistischen Abschnitten) fast ausschliesslich (vgl. אלהים V. 25.) an die Stelle des יהוה אלהים tritt, nachdem in dem Jehova-Elohim-Abschnitt die Identität Jehova's mit Elohim ein- für allemal dem Leser eingeprägt worden ist.

Ein zweiter Sohn erhält den keiner näheren Deutung seines Ursprungs bedürftigen Namen הבל (Nichtigkeit); dieser Name ist aus dem Bewusstsein des göttlichen Fluches hervorgegangen, wie der Name קין aus dem Bewusstsein der göttlichen Verheissung. Abel wird ein Schafhirt (צאן Kleinvieh, besonders Schafe), Kain ein Landbauer; Viehzucht (vor der Fluth auf die Wolle zur Bekleidung und die Milch zur Nahrung gerichtet) und Ackerbau sind also fast so alt als das Menschengeschlecht, bekanntlich ist das Schaf, ist das Getreide auf menschliche Pflege gewiesen. Die beiden Berufsarten sind beide gleich edel und nothwendig, aber auch beide gleich sehr in das allgemeine Verderben verflochten; es lässt sich deshalb meines Bedünkens aus der verschiedenen Berufswahl noch kein Schluss auf die verschiedene Gemüthsrichtung der beiden Brüder ziehen. Dass dann nach Verlauf geraumer Zeit (מקץ vom Ende an weiter, wie 8, 6. und ימים geraume Zeit, wie 40, 4. vgl. Num. 9, 22.) Kain ein Fruchtopfer, Abel ein Thieropfer darbringt, liegt in der Art ihres beiderseitigen Berufes; denn dass das unblutige Opfer nichts Selbstständiges sein kann, sondern immer nur Zugabe zum blutigen Opfer ist, das ist eine spätere Sanction des mosaischen Gesetzes, die der Erzähler hier so wenig in die Urzeit zurückträgt, als er dem Sprachgebrauch des mosaischen Gesetzes folgt, indem er unblutiges und blutiges Opfer unterschiedlos מנחה nennt. Eher lässt sich Abels grösserer Eifer im Gottesdienst daran erkennen, dass er das Auserlesenste seiner Heerde darbringt (die בכורות Erstlinge und von diesen wieder חֶלְבֵהֶן *plur.* mit *beth rafatum* ihre Fettstücke), während Kain keine Auswahl trifft. Der eigentliche Grund aber, um deswillen Jehova auf das

Opfer Abels und nicht auf das Kains schaute d. i. von seinem Cherubimthrone her dem Abel durch ein gleichzeitiges Zeichen oder durch nachfolgenden Segen sein Wohlgefallen bekundete, war dessen persönliche innere Stellung zum Opfer, seine πίστις Hebr. 11, 4. Da aber die Erzählung darüber schweigt, so dürfen wir annehmen, dass die verschiedene Herzensstellung der beiden Brüder sich in der verschiedenartigen Bedeutsamkeit ihrer Opfer ausprägte. Das unblutige Opfer Kains war nur Ausdruck dankbarer Dargabe und, auf's Tiefste gefasst, heiligender Selbstdargabe; der Mensch aber wie er nach dem Falle ist kann weder sich selbst noch irgend etwas Gotte darbringen als eine Gabe die ihm gefiele; er bedarf vor allem der Sühne seiner todeswürdigen Sünde. Indem daher Abel Erstlingsthiere seiner Heerde darbringt, legt er sie nicht lebendig auf den Altar, sondern tödtet sie, nicht blos um sich ihrer an Gott zu entäussern, sondern mit der Tödtung die Bitte zu verbinden, dass Gott den Tod des Opferthiers zur Entsündigung des todeswürdigen Darbringers und die Opfergabe als Gabe eines Entsündigten sich zum Wohlgefallen gereichen lasse. Wie oben unschuldige Thiere sterben mussten, damit der Mensch eine Bedeckung seiner sündigen Blösse gewinne, so tödtet er selbst hier unschuldige Thiere, um sie mittelst des Todes, den er eigentlich selbst zu erleiden hätte, zur gottgefälligen Gabe zu machen. Diese Zusammendenkung des Todes des Thieres und der eignen Todeswürdigkeit, also diese irgendwie substitutive Fassung des Opfers (sei es im Sinne der heiligenden Selbstdargabe durch den Tod hindurch, der sinnbildlich an einem Andern vollzogen wird, oder im Sinne der eignen Unvermögenheit, sich zu sühnen und also des Bedürfnisses, sich durch den Tod eines unschuldigen Anderen sühnen lassen zu müssen) lag den ersten Menschen um so näher, je frischer und intensiver ihr Bewusstsein vom Zusammenhange der Sünde und des Todes war. Dass überhaupt Tod in der mit הנה טוב מאד abgeschlossenen Schöpfung ist, das ist ja die Folge der Sünde des dem Argen anheimgefallenen Menschen. Es ist also schon an sich unmöglich, dass der zur Besinnung über sich selbst gekommene Mensch ein Thier tödte, ohne mit Schmerz der eignen Sünde zu gedenken, doppelt unmöglich,

dass er die Tödtung eines Thiers als gottesdienstlichen Act vollziehe, ohne dabei zu denken, dass das Thier um seinetwillen leidet, dass eigentlich er statt des Thieres sterben müsste und dass das Thier also statt seiner stirbt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass im Sinne der Erzählung Abels Opfer Gott angenehmer ist, als das Kains, weil er solche Gedanken, dass er sein eignes natürliches Leben verwirkt und dass ein anderes sühnend für ihn einzutreten hat, damit verbindet. Kains Opfer ist wie das der Heiden, in welchem die Idee der *satisfactio vicaria* ganz verschwunden, selbst die Idee der heiligenden Selbstdargabe zurückgedrängt und nur die Idee der die Götter zufriedenstellenden Dargabe geblieben ist. Bei den Indern fehlt in der vedischen Zeit das Thieropfer gänzlich und erst an das spätere Pferdeopfer knüpft sich die carrikirte Idee der Sühne; bei den Griechen taucht das Bedürfniss einer befriedigenden Sühne erst in der orphischen Theologie seit der Pisistratiden-Zeit wieder auf, wie die Sehnsucht nach jenseitiger Fortdauer erst in den Mysterien gepflegt wird.

Ob der Bevorzugung Abels, heisst es nun V. 5^{b} weiter, entbrannte es Kain sehr (es, nämlich sein Zorn אפו) und niederfiel sein Antlitz; die innerlich entbrannte Gluth äusserte sich in Senkung des Hauptes, der Geberde geheimen Brütens, grämlichen Trübsinns. Da ergeht an ihn die göttliche Warnung V. 6 f., um ihn zur Besinnung über die drohende Gefahr zu bringen; er wird zur Selbstprüfung in sein Herz gewiesen, wo sich die Wurzel der entstellten Geberde finden muss: „warum ist's dir entbrannt und warum ist niedergefallen dein Antlitz? ist nicht, wenn du auf Gutes sinnst, Erhebung (שׂאת *scil.* פנים Iob 11, 15.) d. h. kannst du da nicht frei und offen, heiter und getrost dein Antlitz, dein Haupt erheben, dagegen wenn du nicht auf Gutes sinnst, ist an der Thür die Sünde als Laurer und zu dir steht ihr Begehren, du aber sollst über sie herrschen." Man darf nicht übersetzen: die Sünde ist lauernd; denn חטאת ist nach Form und Gebrauch weiblich. Die Sünde ist als lebendes Wesen gedacht, aber nicht als weibliches, was doppelt sonderbar, da in ואליך תשׁוקתו וגו׳ sich wörtlich das 3, 16. vom Weibe Gesagte wiederholt. Als ein Laurer d. i. ein Löwe (vgl. רבץ Gen. 49, 9.)

ist sie dargestellt; als ein solcher liegt sie an der Thür des Menschen der die Richtung auf's Gute aufgegeben hat und mit heisser Gier wartet sie des Augenblicks, wo sie den heraustretenden d. h. seiner selbst vergessenden, der inneren Stimme sich entziehenden Menschen überfallen kann. Man erinnert sich unwillkürlich an 1 Petri 5, 8. ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ, ζητῶν τίνα καταπίῃ. Es giebt eine von der menschlichen Subjectivität verschiedene, im Satan persönliche Macht der sündigen That, die den Menschen belauert und nach ihm giert, um ihn, wenn er die Kammer seines Innern wo Gott im Gewissen mit ihm redet verlässt, mit dämonischer Zaubergewalt, mit wollüstiger Grausamkeit zu Grunde zu richten. Ueber diese dämonische Macht soll der Mensch, soll jetzt Kain herrschen; das kann er kraft des Verheissungswortes vom Sieg der Menschheit über die Schlange. Aber Kain rafft sich nicht kraft dieses Wortes in Gott zusammen, sondern V. 8. ויאמר קין אל־הבל אחיו. Es folgt nicht was er ihm sagte, die LXX. und Samar. ergänzen es aus dem Folgenden: διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον; aber Tuch, Baumgarten und Drechsler haben Recht, dass nichts als ein allgemeines „es", welches auf all das Vorhergehende zurückdeutet, zu ergänzen ist, denn auf אמר folgt zuweilen nicht direkte Rede, sondern ein bloser Accus. 22, 3. 41, 54. 44, 16. und dieser Accus. ist zuweilen zu ergänzen, ganz wie hier Ex. 19, 25. 2 Chr. 32, 24. „Er sagt seinem Bruder in hassvollen Worten bittern Vorwurfs, welche Ungelegenheit er um ihn gehabt habe", er schiebt die Schuld auf den Unschuldigen und verkennt das Wohlmeinen der göttlichen Warnung. Als sie dann allein auf dem Felde waren, der Eine mit seiner Heerde, der Andere mit seinem Anbau beschäftigt, da erhub sich Kain, gegen Abel gewendet (קום אֶל), und streckte ihn nieder. Das ist der Fortschritt der Erbsünde, die Genesis der herrschenden Sünde; Kain ist der erste Sünder, der ganz in der Gewalt des Argen ist, er ist ἐκ τοῦ πονηροῦ 1 Joh. 3, 12. In Selbstgerechtigkeit, Hochmuth, Neid und Mord schiesst die mit der Sünde Adams gesetzte bittere Wurzel auf. Daneben der Fortschritt der aus dem Falle emporrichtenden Gnade, die Genesis des Martyriums. Von diesem ersten unschuldig Gemordeten, welcher siegt indem er fällt und lebt indem er

stirbt und noch als Gestorbener redet Hebr. 11, 4., geht bis auf Sacharja Sohn Jojada's ein grosser Blutstrom durch die Geschichte des A. T. Matth. 23, 35. An der Spitze der neutestamentlichen Geschichte wiederholt sich dann die Blutthat Kains an seinem Bruder Abel gegenbildlich in der Blutthat des jüdischen Volkes an seinem Bruder nach dem Fleisch, Jesus, dem allerheiligsten Liebling Gottes, und wieder ergiesst sich Märtyrerblut in Strömen durch die Geschichte der Kirche. Tod und Mord ist durch den *ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς* Joh. 8, 44. in der Menschen- und Weltgeschichte heimisch geworden und herrscht da in tausend Gestalten.

Nun folgt V. 9—15. das Gericht über den Brudermörder. Er wird ehe der Spruch ergeht verhört und überwiesen. Auf die richterliche Gewissensfrage אי הבל אחיך (vgl. אַיֶּכָּה 3, 9.) antwortet Kain: „ich weiss nicht, bin Wächter meines Bruders ich?" Welch schauriger Fortschritt von der schamhaft ängstlichen Flucht und Entschuldigung der Eltern nach ihrem Falle zu diesem frechen Trotze, dieser unverschämten Verläugnung, dieser lieblosen Roheit! Nun hält ihm Gott entgegen was gar nicht erst seines Eingeständnisses bedarf: „was hast du gethan? Stimme des Blutes deines Bruders des zu mir schreienden von der Erde aus — ein Interjectionalsatz, in welchem צעקים auf דמים, nicht auf קול bezogen ist, weil קול zu Anfange des Satzes zur Interjection wird, mithin dem Begriffe nach sich vom Folgenden sondert, wie Jer. 10, 22. (Tuch). Unschuldig vergossenes Blut hat zwar keine für menschliche Ohren, wohl aber eine für Gott vernehmbare Stimme, es schreit so lange zu Gott empor bis es gerochen ist, *clamat ad coelum vox sanguinis cet.* wie der alte Spruch von den vier himmelschreienden Sünden sagt. Die unbussfertig verläugnete Sünde ist Kain nun unter die Augen gerückt und sofort erfolgt die Strafsentenz V. 11.: „und nun (weil dem so ist) verflucht seiest du seitens des Erdbodens (מן weder in der Bedeutung *procul ab* noch in der Bedeutung *prae)* der seinen Mund geöffnet hat aufzunehmen das Blut deines Bruders aus deiner (des Mörders) Hand." Der Fluch wegen der ersten Sünde traf zunächst den Erdboden und nur mittelbar den Menschen, nun nachdem die Sünde sich bis zum Morde gesteigert

hat trifft der Fluch unmittelbar den Mörder und nur mittelbar den Erdboden; denn auch dieser hat Theil am Fluche, weil er unschuldiges Blut getrunken hat, der Fluch den Kain erfährt geht eben von dem für Kain mit doppeltem Fluche belegten Erdboden aus, denn während Adam dem gefallenen die Erde noch Kraut des Feldes bieten soll, wenn schon unter Dornen und Disteln und im Schweisse seines Angesichts, erfährt Kain nicht blos Mühsal, sondern fruchtlose Mühsal: „wenn du bebauest den Erdboden, wird er nicht fürder dir reichen seine Kraft" d. i. auch nicht mehr die ihm im Fluche noch gebliebene Fruchtbarkeit (כח wie Iob 31, 39.). Und weil Kain somit immer und immer wieder getäuscht nach einer אדמה sucht, von der er die Frucht seiner Arbeit ernten könne, so trifft ihn noch dazu der Fluch unseliger nimmer rastender Unruhe: „unstet und flüchtig sollst du sein auf Erden." Irrsal des Exils (auch bei manchen alten Völkern Strafe des Mörders) ist das Fluchgeschick Kains, wie im Gegenbilde der Mörder desjenigen, dessen Blut kräftiger noch als Abels redet. Der Trotz Kains schlägt nun angesichts der schweren auf ihm liegenden Fluchlast in das Extrem um, mit dem er sich berührt, in Verzagtheit; grösser ist meine Schuld, sagt er, מנשׂוא *quam ut ferre possim*, nicht *quam ut mihi condonari possit*. Er verzweifelt nicht an der Vergebung, denn wir haben keinen Grund, wahren Bussschmerz über die Sünde bei ihm vorauszusetzen, sondern an der Möglichkeit, die Bürde der Strafe die er verwirkt hat zu tragen. Dass sein Wort so gemeint ist zeigt dessen Begründung V. 14.: „siehe du hast mich vertrieben von der Fläche des Erdbodens (zunächst des heimischen, aber insofern er ruhelos umherirrt: des Erdbodens überhaupt) und vor deinem Anlitz muss ich mich bergen und sein muss ich unstet und flüchtig auf Erden und es wird geschehen: jeder mich Findende wird mich tödten." Es ist keine Bitte, was Kain hier ausspricht; es ist die Angst der Verzweiflung, die ihm diese Worte unwillkürlich erpresst. Nichts von Reue; seine grösste Sorge ist dass wer ihn finde ihn ermorde. Er fürchtet nach dem Rechte der Wiedervergeltung, das als göttliches Gerechtigkeitsgesetz dem Menschenherzen eingeschrieben ist, die Blutrache seiner nächsten Verwandten, wenn

Adams Nachkommenschaft sich vermehrt haben würde. Ueberdies ist es die Art des geängsteten gebrandmarkten Gewissens, von allen Seiten her die gespenstisch hereinbrechende Rache zu fürchten; zumal Kain musste das, der sich ohne bleibende Stätte in die weite unbekannte Erde hinausgestossen sah, gezwungen sich zu verbergen מפני ה' d. h. sich nie wieder sehen zu lassen im Bereiche seiner sichtbaren Offenbarung, seiner durch die Cherubim angezeigten persönlichen Gegenwart. Kains Eltern lebten wenigstens noch in Eden angesichts des verlorenen Paradieses und der göttlichen Selbstbezeugung an der verschlossenen Pforte desselben; Kain aber soll fluchbeladen die für ihn mit doppeltem Fluche beladene Erde ausserhalb Edens durchirren. Wenn nun Jehova V. 15. auf Kains Zagen und Klagen antwortet: „darum so irgend jemand Kain tödtet (כל wie 1 Sam. 2, 13.), so soll er siebenfach gerächt werden“ und wenn er ihm, damit ihn nicht erschlage wer ihn immer finde, ein Zeichen macht d. h. irgendwie den Charakter der Unverletzlichkeit aufprägt, so wird dadurch weder Kains Bannfluch ermässigt noch seine Angst beseitigt, sondern im Gegentheil die göttliche Strafe, die er trägt, gewissermassen verewigt, damit männiglich in Kain die göttliche Strafe des Mörders als Warnungsbeispiel vor Augen habe. Es wird Kain nicht verbürgt, dass Niemand ihn tödten werde, sondern damit männiglich erfahre, dass der Mord Gotte ein Greuel ist, wird dem zweiten Mörder noch siebenfach grössere Strafe gedroht, als der erste bereits zu allgemeiner Abschreckung an sich herumträgt. Jetzt behält sich Gott sein Wiedervergeltungsrecht noch vor zu selbsteigner Vollziehung. Später als er seine persönliche Selbstoffenbarung aus der Menschengeschichte zurückgezogen, überträgt er es, um dem weiter eingerissenen Verderben zu steuern, theilweise an die Menschen, zunächst durch die nachfluthliche Sanction der Blutrache 9, 6.

Kain zog nun fort מלפני ה' d. i. weg von der Stätte der göttlichen Offenbarung, weg aus der Nähe des Paradieses und liess sich nieder im Lande נוד weiter östlich von Eden; er hat also einen Ort gefunden, wo er zu rasten hofft, aber im Lande des Irrsals oder des Elends, dem Gegensatze des Wonnelandes das er verlassen. Dort erkannte er sein Weib und sie ward

schwanger und gebar den Hanoch. Aber woher ein Weib? Mit dieser höhnischen Frage spreizt sich gelehrte und ungelehrte Gemeinheit. Da jedoch nach 5, 4. Adam auch Töchter zeugte, da die Geschichte seiner Lebenszeit fast die Geschichte eines Jahrtausends ist, da weder Zeit des Brudermordes noch Zeit der Niederlassung Kains angegeben sind, so ist der Bericht von innerem Widerspruch gänzlich frei, und man kann sich unter dem Weibe Kains entweder eine mit ihm in die Verbannung gezogene Tochter Adams oder eine seiner erst nach Seth geborenen Schwestern denken. Diese Geschwisterehe hat natürlich nichts Incestuöses; denn sollte das Menschengeschlecht von Einem Paare aus sich fortpflanzen, so war Geschwisterehe unumgänglich. Der Begriff des Incestes beschränkt sich überhaupt zunächst auf das Wechselverhältniss von Kindern zu Eltern, und erweitert sich dann, zunächst naturgesetzlich, dann positiv, in dem Masse als die Möglichkeit ehelicher Verhältnisse sich vermannigfaltigt; der sittliche Grund sowohl des *horror naturalis* als der göttlichen Gesetze von den verbotenen Graden liegt theils darin, dass das kindliche Verhältniss der Subordination, das geschwisterliche der Coordination keine Aufhebung zulässt und überdies die blutsverwandschaftliche Pietät der sich ihrer unveräusserlichen Unreinheit bewussten geschlechtlichen Liebe als Schranke, als *noli me tangere* entgegensteht, theils darin dass die Ehe ihrer wesentlichen Bestimmung nach (2, 24 f.) ein neuer geschlechtlicher und gesellschaftlicher Anfang mit Abbrechung der Toledoth sein soll welcher die beiden Gatten entstammen. Die blutsverwandtschaftliche Ehe ist, wie die Kabbala es richtig anschaut, gewaltsame Hemmung der Evolution durch widernatürliche Involution; sie beugt die Zweige, welche sich auszubreiten bestimmt sind, zu ihrer Wurzel zurück. Dieser Verwerfungsgrund fällt bei den uranfänglichen Geschwisterehen, wie der Kains, selbstverständlich weg. Kains Sohn heisst חנוך Einweihung. Da es gleich darauf heisst: ויהי בנה עיר er wurde ein Stadtbauender und nannte den Namen der Stadt nach dem Namen seines Sohnes חנוך, so scheint er den Sohn im Hinblick auf die zu bauende Stadt als ihre erste, einweihende Bewohnerschaft so benannt zu haben. Dass jetzt schon eine Stadt entsteht,

dünkt denen freilich närrisch, welche sich den menschlichen Culturfortschritt nicht anders denn als ein langsames Emporarbeiten aus ganzer oder halber Thierheit denken mögen; aber abgesehen davon dass die Entstehung fester Wohnsitze und Bauten sich in den Sagen aller Völker in unvordenkliche mythische Urzeit verliert, können ja als diese kainitische Stadt entstand bereits Jahrhunderte seit Entstehung des Menschengeschlechts verflossen sein, und עִיר ist ja im Gegensatz zu nur zeitweise nebeneinanderstehenden, dann wieder wandernden Hirtenzelten zunächst nichts weiter als ein umschlossener Ort mit unbeweglichen Wohnungen (von עוּר = קוּר wovon קִיר, קִרְיָה). Es scheint dem Fluchgeschick, womit Kain bedroht ist, zu widersprechen, dass Kain sich eine Stadt baut, aber „gerade um seines bösen Gewissens willen thut er also! Eben weil er sich nirgends sicher fühlt, dachte er sich diese neue Art der Sicherheit aus, eben entgegenarbeitend dem נע ונד wozu er verurtheilt ist sucht er sich wohnlich zu fixiren, seine Stadt war sein Trost unterm Fluche“ (Drechsler). Man beachte überdies, dass die erste Stadt mit derjenigen, in welcher aller Städtebau und alle Städtegeschichte gipfelt, mit der weltbeherrschenden Roma der Sage nach die schlechte Ehre theilt, von einem Brudermörder gegründet zu sein. Wir stehen hier in den Anfängen der an Grossartigem und Herrlichem reichen Weltgeschichte, durch welche sich die Heilsgeschichte hindurchwindet wie das Wasser Siloah das stille gehet. Von Bussthränen geht diese aus, über Bruderblut erhebt sich jene. Dort entfaltet Gotteskraft den verheissenen Segen, hier ringt Menschenkraft titanisch entgegen den über allem Irdischen schwebenden göttlichen Flüchen.

Der Erzähler geht nun weiter in die Geschichte der Kainiten ein und verfolgt V. 18. die von Kain durch Hanoch, seinen Erstgeborenen, ausgegangene Geschlechtslinie bis in's sechste Glied. Dass das kainitische Geschlechtsregister vor dem sethitischen c. 5. steht, hat Analoga daran, dass das Geschlechtsregister Japhets und Hams dem Sems (c. 10), das Ismaels dem Isaaks (c. 25), das Esau's dem Jakobs (c. 36 f.) vorhergeht; die Composition des Ganzen ist so beschaffen, dass immer erst das was nicht zur Verheissungslinie gehört abgemacht und beseitigt

wird, damit dann in der Geschichte dieser unaufgehalten fortgeschritten werden könne. Und dass Kains Geschlecht nur bis in's sechste Glied, das Seths darüber hinaus verfolgt wird, erklärt sich daraus, dass gerade in Lemech dem Sechsten der Charakter der Kainiten sich vollendet und gipfelt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die ältesten Leser der Thora, welchen die kainitischen Namen noch durchsichtig waren, diese wie Anagramme und Skizzen der Persönlichkeit und des Geschicks ihrer Träger zu deuten wussten; wir vermögen es nicht mehr. Auffällig ist's, dass im sethitischen Geschlechtsregister sich die Namen חנוך und למך wiederfinden, dass dem קין und עירד hier dort ein קינן und יֶרֶד so wie dem מחויאל und מתושאל hier dort ein מהללאל und מתושלח entsprechen, auch dass das kainitische Register wenn man von Adam an rechnet und die drei Söhne Lemechs mitzählt ebenso aus zehn Gliedern besteht wie das von Adam bis Noah reichende sethitische. Buttmann in seinem Mythologus (Bd. 1.) hat darauf die scharfsinnig durchgeführte Behauptung gegründet, dass beide Register zwei Recensionen, zwei Gestalten Eines Originals seien, zwei Versuche, deren einer das Menschengeschlecht von einem Ahnherrn Seth, der andere von Kain herleite. So nach Buttmann's Vorgange Tuch, Hupfeld, Lepsius u. A. Diese Zusammenquirlung setzt ohne Berechtigung Unmögliches voraus; es sind ja nur zwei Namen der beiden Register gleichlautend und gleichbedeutend, die übrigen sind nur ähnlichlautend, aber bedeutungsverschieden, überdies mag aus diesen gleichen und ähnlichen Namen zu folgern sein, dass die beiden Geschlechter nicht ausser Verkehr mit einander standen. Noch weniger können wir uns auf Ewald einlassen, welcher in diesen Urgeschichten ein ganzes mythologisches Quodlibet verblasster Götter und personificirter Begriffe entdeckt hat. Wie wenig Ewald diese Urgeschichten zu würdigen vermag, zeigt seine ungeistliche verfehlte Auffassung des Grundgedankens des Jehova-Elohim-Abschnitts im zweiten Jahrbuch. Nach der Wissenschaftlichkeit, welche Hanoch und Lemech für zwei Götter und Ada und Zilla, Lemechs Weiber, für zwei Halbgöttinnen hält, tragen wir kein Verlangen, uns ekelt vor diesem neuen Olympos.

In Lemech, dem Sechsten von Kain an, vollendet sich die kainitische Richtung. Er nimmt sich zwei Frauen; schon ihre Namen verrathen, wie es scheint, damals herrschende fleischliche Lüsternheit. Die Bigamie war der erste Schritt zur Polygamie, dieser Verkehrung des schöpferischen Grundgesetzes, welche eine Quelle unsäglicher, besonders im Orient heimischer Greuel geworden ist. Lemechs drei Söhne haben als Erfinder und Gründer dreier Gewerbe hohe culturgeschichtliche Bedeutung: 1) Jabal Sohn Ada's als Vater der in Zelten und bei Heerden Wohnenden, also der nomadischen Hirten, die allenthalben umherziehen und überall da אהל aufschlagen wo sie Weide für ihr מקנה finden; 2) Jubal Sohn Ada's als Vater aller Handhabenden כנור die Cither (von כנר dem rauschenden Tone der Saiten) und עוגב die Schalmei (von עגב ἀγαπᾶν ihrem lieblichen Klange), also Begründer der Instrumentalmusik; 3) Tubal Kain Sohn Zilla's, welcher hämmerte (לטשׁ *tundendo acuere)* allerlei Schneidendes von Erz und Eisen d. h. allerlei Metallschneidewerkzeuge (חֹרֵשׁ neutr. τὸ χαράσσον). Ausser diesen drei Söhnen hatte Lamech noch eine Tochter von Zilla, deren Name נעמה wieder die Richtung auf sinnliche Schönheit hat. Die Namen so weit wir sie verstehen verrathen zunehmende Verfleischlichung; auf diesem Grunde sind die Gewerbe und Künste entstanden, deren Ursprünge die Genesis, dieses Buch der Ursprünge aller Dinge, im Hinblick auf die folgende Geschichte nicht unerzählt lassen kann. Denn wenn die Patriarchen als Nomaden umherziehen, wenn Cither und Schalmei bei Israels Festen erklingen, wenn mit eisernen und ehernen Waffen die Kriege des Herrn geführt werden, so sind da Erfindungen auf das Geschlecht der Verheissung übergegangen, welche im Geschlechte Kains gemacht und da zuerst gepflegt worden sind. Der Erzähler verläugnet das nicht, er will dass man es wisse und darüber nachdenke. Wie kommt das kainitische Geschlecht zur Ehre jener wichtigen Culturfortschritte? Deshalb weil das Geschlecht der Verheissung mit der Welt zerfallen, das Geschlecht des Fluches ihr anheimgefallen ist; deshalb weil jenes nach innen, dieses nach aussen gerichtet ist; deshalb weil jenes in Gott die Heimath seiner Gedanken und das Ziel seines Tichtens und

Trachtens hat, dieses im Sinnlichen und Sichtbaren lebt und webt und sich da zu bereichern, da zu belustigen, da zu sichern sucht. Die ganze Menschengeschichte bestätigt die Beobachtung, zu welcher dieser urgeschichtliche Anfang uns veranlasst, dass die Cultur sich in dem Masse erweitert und verfeinert als die Gottentfremdung zunimmt. Die Künste verläugnen noch jetzt die Wurzel des Fluches nicht, aus der sie entsprossen sind; es liegt ein magischer Zug in aller Kunst und Wissenschaft, welcher das Herz von der Einfalt in Gott zu verrücken und in die Bande der Natur, des Fleisches, des Weltlebens zu verstricken sucht. Es ist auch in aller Musik nicht allein ein unvergeistigt bleibender Grund materieller Natürlichkeit, sondern auch ein kainitisches Element schrillender Dissonanz, welches losgelassen wird um aufgehoben zu werden. Aber obwohl auf dem Boden der verderbten menschlichen Natur entsprossen, sind die Künste doch in den Dienst des Heiligen genommen worden, weil das Ungöttliche, das ihnen anhaftet, zuletzt überhaupt allem Diesseitigen gemein ist und ihr an sich unsündliches Grundwesen erst durch die Subjectivität des Ausübenden seine sittliche Bestimmtheit erhält. Sie sind der Heiligung fähig und sind geheiligt worden, wie z. B. auch die zum Organ der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens gewordene Sprache, und in diesem geheiligten Zustande sind sie, wie alles durch Gnade, Glauben, Gebet geheiligte Natürliche, gottgefällig, obschon diese Heiligung noch lange keine Verklärung ist. Das von Jabal erfundene Nomadisiren, diese Regelung und Nutzbarmachung der kainitischen Unstetigkeit, gehört auch so wie es als Lebensweise der Patriarchen geheiligt worden ist ausschliesslich dem Diesseits an; es hat im himmlischen Vaterland Ziel und Ende wie die irdische Pilgrimschaft überhaupt Hebr. 11, 13—16. Die eisernen Waffen Tubal-Kains, auch die im Dienste Jehova's geheiligten, werden dereinst zu Pflugschaaren und Winzermessern umgeschmiedet Micha 4, 3. und auch Pflugschaaren und Winzermesser, geheiligt durch den Schweiss gläubiger Arbeit, haben ein Ende, wenn an die Stelle des Fluches Verklärung der Erde getreten sein wird. Nur die Musik hat die Aussicht der Ewigkeit, aber zwischen irdischer und himmlischer Musik welch ein Abstand!

Der Unterschied der verklärten Musik von der geheiligten wird unendlich grösser sein als der Unterschied der geheiligten Musik von der weltlichen kainitischen.

Unmittelbar auf die Anfänge der Musik folgen die Anfänge der Poesie, denn die Poesie ist Musik in Worten, und zwar der lyrischen Poesie, denn die lyrische Poesie als der unvermittelte urkräftige Erguss schnell emporkommender gewaltiger Empfindungen ist die älteste. Wir hören Lemech V. 23 f. zu seinen Frauen sprechen:

> Ada und Zilla, hört meine Stimme,
> Frauen Lemechs, vernehmt meine Rede!
>
> Wahrlich Männer streck' ich nieder ob meiner Wunde,
> Und Jünglinge ob meiner Strieme!
>
> Denn siebenfach wird Kain gerächt
> Und Lemech sieben und siebzigmal!!

An diesem gar nicht misszuverstehenden Liedchen (לפצעי ob einer mir beigebrachten Wunde, mit *suff. pass.* und הרגתי als *praet. confidentiae* zu fassen: die Rache schon so gewiss wie eine vergangene Thatsache) tritt uns alles was die spätere Poesie kennzeichnet schon in seinen ersten Anfängen entgegen: 1) der Rhythmus d. h. die geordnete Folge von Hebung und Senkung; 2) der Assonanz d. h. der gleiche Auslaut zusammenstimmender Versglieder, in der älteren semitischen Poesie nirgends zum regelrechten Reim ausgebildet; 3) der Parallelismus der Versglieder, eine Grundeigenschaft besonders der hebräischen Poesie, vergleichbar der rhythmischen Systole und Diastole des Herzens oder auch einem taktmässigen Contretanz der Vershälften; 4) der Strophenbau, denn das Lied Lamechs ist nicht nach den beiden masoretischen Versen, auf die es vertheilt ist, zu beurtheilen: es besteht aus drei Distichen, das Distich ist die einfachste, älteste Form der Strophe; 5) die edlere Sprachform, sich zeigend sowohl in Wahl seltnerer Bildungen, wie שְׁמַעַן für שְׁמַעְנָה, als solcher Ausdrücke, die nicht durch die Umgangssprache abgenutzt sind, wie הַאֲזִין und אִמְרָה. Aber sehen wir nun auf den Inhalt des Liedes, wie tief bedeutsam ist dieser Abschluss der kainitischen Urgeschichte! „Lemech sieht auf

die ersten Waffen, die sein Sohn geschmiedet, sein Lied ist ein Triumphgesang auf die Erfindung des Schwerts. Auf dem Gipfel kainitischer Entwickelung steht er, blickt von da aus zurück auf die Vergangenheit, triumphirt wie herrlich weit sie's nun gebracht. Wie weit ist er Kain voran, ein wie ein ganz anderer Ahnherr Er! Er braucht nicht weichlich mehr von Gott sich Schutz zu erflehen, besseren als jener von Gott erhielt kann er sich selbst gewähren. Daher wendet er sich an seine Weiber: Er der Vater dieser Söhne, sie die Mütter dieser Kinder, freuen können sie sich, denn mit ihnen ist der Gipfel erreicht. Ja Kain ist am Ende dieser Bewegung doch noch überboten. Mit einer Mordthat begann, mit einem Mordliede schliesst die Geschichte der Kainiten. Im siebenten Gliede ist alles vergessen, mit Musik, Gesellschaft, Ueppigkeit, Schmuck, Pracht übertäubt. Der Fluch der Einsamkeit ist in Stadtleben, der Fluch der Unstetigkeit in Wanderlust, das böse Gewissen in Heldenmuth verwandelt, der die Erinnerung an den Fluch des Ahnherrn zur Folie seines titanenhaften gotteslästerlichen Selbstgefühls macht. Es ist alles eitel Lust und Herrlichkeit umschlungen und gekrönt von der Blume menschlichen Witzes und der schaffenden Seelenkräfte, der Dichtkunst" (Drechsler). Das ist die Genesis der allergeistigsten Kunst, der Poesie. Nicht Verherrlichung Gottes, sondern Verherrlichung der Mordwaffe, Selbstvergötterung, Vergötterung des Ungöttlichen war ihr Anfang. Sie ist in Sünden empfangen und geboren. Ihr Stammhaus ist nicht der Himmel und nicht das Paradies, sondern das Haus Lemechs. Sie bedarf der Wiedergeburt, um Gott gefällig zu sein. Aber mit dieser Wiedergeburt verhält sich's wie mit der des Menschen: er wird neue Person, aber behält noch an sich die alte Natur. So hat auch die heilige Poesie zwar ein neues auf Gott gerichtetes Herz, aber die Leiblichkeit ihrer Form ist und bleibt in die Eitelkeit (φϑορά), Gebrechlichkeit, Undurchsichtigkeit, Disharmonie alles Irdischen verflochten. Sie ist wenn nicht mit sündlicher Weltlichkeit, doch mit der vom Fluche getroffenen Diesseitigkeit behaftet und wartet erst, obwohl geheiligt, ihrer Verklärung.

Der Erzähler hat nun die Geschichte der Kainiten bis zu einem gewissen Höhepunkte verfolgt; nun kehrt er ganz planmässig in das Haus Adams zurück, um der weltlich grossartigen Geschichte der Kainiten die parallele des Geschlechts der Verheissung an die Seite zu stellen. Zwei Verse (25 f.) reichen ihm hin, diese weltlich unscheinbare, weniger mannigfaltige Geschichte zu skizziren. Seit Abel hat Adam vielleicht Töchter, aber keinen Sohn gezeugt; jetzt nachdem er seiner beiden Söhne beraubt worden ist, des einen durch menschliche Freventhat, des andern durch gerechten göttlichen Fluch, ward ihm ein dritter geboren, dessen Namen die Mutter שֵׁת (= *part. pass.* שִׁית der Gesetzte, der Ersatzmann) nennt, denn — so sagt sie — gesetzt (gegeben) hat mir Elohim einen andern Samen (den Anfang einer neuen Nachkommenschaft) für Abel, dafür dass ihn getödtet Kain (כי ist kraft des vorausgegangenen תחת so viel als תחת כי). Die Worte כי הרגו קין sind kein erläuternder Zusatz des Erzählers, sondern Worte Eva's; קין und אלהים stehen einander entgegen und eben um dieses Gegensatzes willen steht der Gottesname אלהים mitten in dem sonst jehovischen Abschnitt: menschliche Eigenmächtigkeit hat sie ihres Sohnes beraubt, deshalb tritt Elohim mit seiner über alles erhabenen Macht ein und giebt ihr einen andern Sohn als Ersatz für den verlorenen. Die Zeugungen folgen einander nicht so schnell als man wohl erwartet; es hat in diesen grundleglichen Anfängen der Menschengeschichte, die unter besonderer göttlicher Leitung stehen, alles seinen gemessenen Gang, die erste Zeugung erfolgt erst nachdem der sittliche Charakter der Eltern sich entschieden hat, eine neue, wie hier, erst nachdem die aus den beiden ersten erwachsene Trübsal gründlich ausgestanden ist; die sittlich-geschlechtliche Entwickelung ist noch frei von der späteren Vereinseitigung und vollzieht sich gleichmässig, ohne sich zu überstürzen und zu verwirren. In Seth, dem zweiten Abel, pflanzt sich das Geschlecht der Verheissung fort: „und Seth auch ihm (גם הוא, nicht גם לו, regelrecht Gesen. §. 119, 2.) wurde ein Sohn geboren und er nannte seinen Namen אנוש, ein Name der dem Namen הבל sinnverwandt ist da er den Menschen von Seiten seiner Hinfälligkeit und Ohnmacht bezeichnet

Ps. 8, 5. Damals, in der Zeit des Enos, wurde begonnen לקרא בשם ה' d. i. den Namen Jehova's anzurufen (ב entspricht unserm an in anrufen, LXX. ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ). Vergleicht man 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25., so kann man über den Sinn dieser Worte nicht zweifelhaft sein: mit Enos begann die förmliche und feierliche Verehrung Jehova's. Wenn man sich in jene Urzeit versetzt, wo Gott seine sichtbare Nähe den Menschen noch nicht völlig entzogen hatte und diese noch ein äusseres Band der Einheit für alle bildete, wo äusseres und inneres, berufsmässiges und religiöses Leben noch nicht die spätere klaffende Trennung erlitten hatten, wo die Familie noch nicht über den engen Kreis von Eltern und Kindern hinausgeschritten war, deren Wandel vor Gott bei ihrem engen Zusammenleben keine übereinkünftlichen Formen vernothwendigte, dass aber doch schon das Beispiel Kains und Abels das Bedürfniss einer gemeinsamen Gottesdienstordnung einigermassen angeregt hatte, so wird man's begreiflich finden, dass mit Enos, dem ersten Enkel Adams, neben dem stillen, formlosen und freierwählten Gottesdienst der Einzelnen der öffentliche, geordnete, gemeinsame Gottesdienst, der Gemeindegottesdienst, begann. Mit Enos tritt dem kainitischen Geschlecht, dessen Stadt der Anfang des Weltreichs ist, der erste Anfang einer gottesdienstlich verbundenen Gemeinde Jehova's entgegen. Während jenes sich in äusserem Prunk auf dem Grunde der verderbten Natur entfaltete, erbaute sich dieses mittelst gemeinsamer Anrufung des Namens Jehova's d. h. des offenbar gewordenen Gottes auf dem Grunde der Gnade.

II. Die Toledoth Adams.

V bis VI, 8.

Die Geschlechtstafel von Adam bis Noah c. V.

Nun folgt c. 5 die zehngliedrige Geschlechtstafel von Adam bis auf Noah, der Anfang der grossen durch die Genesis sich hindurchziehenden genealogischen Kette, welche die Stämme Israels zum Schlussgliede hat. Der Abschnitt ist elohimisch, und es ist ganz unverkennbar, dass er die Anschauungs- und Darstellungsweise des Schöpfungsberichts, dieser Genealogie des Weltalls, fortsetzt; nur an einer Stelle findet sich ein Rückbezug auf den gegenwärtig auf 2, 4. folgenden Jehova-Elohim-Abschnitt, und in dieser einen Stelle steht יהוה, nicht אלהים 5, 29. (der Erdboden, den Jehova verflucht). In rascher Uebersicht und so zu sagen zehn Strophen werden uns die zehn Urväter der ersten Geschichtsperiode (entsprechend den zehn Königen der chaldäischen, den sieben oder zehn Rischi's oder Manu's der indischen Sage seit Manu's Gesetzbuch) vorgeführt, so jedoch dass das zehnte Glied, Noah, unvollendet bleibt, weil dieser eben so sehr der nachfluthlichen als der vorfluthlichen Zeit angehört. Wir sollen die Personen kennen lernen, welche das Geschlecht der Verheissung repräsentiren; sie sind die Träger der Heilsgeschichte, welche die Mitte der Weltgeschichte ist, würdig also auch zu Trägern der Weltchronologie gemacht zu werden. Der Erzähler berechnet die Jahre jedes Urvaters vor bis zur Zeugung des Sohnes, der die Hauptlinie fortführt, sodann den Rest der Lebensdauer und zählt dann beide Jahrposten zusammen, um die ganze Lebensdauer zu bestimmen; die Zeugungsjahrposten zusammen ergeben als Dauer der vorfluthlichen

Zeit, hinzugerechnet die 100 Jahre von Sems Geburt bis zum Eintritt der Fluth, 1656 Jahre. Bekanntlich weichen die Zahlangaben der LXX. und des Samar. sowohl Gen. c. 5 als Gen. c. 11 (Sem bis Terach) vom hebräischen Texte ab. Die LXX. berechnet von Adam bis zur Fluth 2262 Jahre, der Samar. 1307. Bertheau hat in einer scharfsinnigen Abhandlung über die verschiedenen Berechnungen der zwei ersten Perioden in der Genesis und die ihnen zu Grunde liegenden chronologischen Annahmen (Jahresbericht der deutschen morgenl. Gesellschaft 1845) nachzuweisen gesucht, dass wir in allen drei Recensionen Ergebnisse chronologischer Systeme vor uns haben, welche den Mangel geschichtlicher Ueberlieferung durch allgemeine Voraussetzungen zu ersetzen suchen; aber wenn wir ihm auch gern zugeben, dass die Abweichungen in den Zeugungsjahren und Lebensresten durch die verschiedene Berechnung des Eintrittes der Fluth bedingt sind, so doch nicht dies dass der hebräische Text deshalb von Adam bis zur Fluth 1656 Jahre d. i. Mondenjahre = 1600 Sonnenjahren rechnet, weil er von der Annahme von 10 Generationen zu je 160 Jahren ausgeht. Diese Zurückführung der Generationen auf eine Durchschnittszahl, welche bei der LXX. sich auf 220 (das Zehntheil von 2200 Sonnenjahren bis zur Fluth) und beim Samar. nur auf 130 (das Zehntheil von 1300 Sonnenjahren bis zur Fluth) beliefe, ist schon deshalb ganz unbrauchbar, weil sie wider den klar ausgesprochenen Sinn der heiligen Geschichte ist. Denn wenn der 130jährige Jakob sagt dass sein Alter nicht hinanreiche an die Lebensdauer seiner Väter Gen. 47, 9. und wenn in der mosaischen Zeit 70—80 Jahr die gewöhnliche längste Lebensdauer geworden ist Ps. 90, 10., so ist daraus zu folgern dass 160 eine für die vorfluthlichen Generationen zu niedrige Durchschnittszahl ist. Der Unglaube verlacht zwar die hohen Altersangaben des c. 5, die von 777 Jahren bis 969 aufsteigen, und die vom Unglauben angesteckte oder ihm dienende Wissenschaft hat die Jahre auf Monate oder Jahreszeiten (Vierteljahre) reducirt. Die Zahlen wären dann sogenannte cyklische Zahlen. Wider Geist und Sitte des Alterthums ist das nicht. Denn wenn die chaldäische Sage bei Berosus die Jahre der 10 Könige bis Xisuthros (den chaldäischen Noah) auf

432,000 Jahre berechnet, so sind diese Jahre gleich Tagen eines 360tägigen Jahres, also so viel als 1200 Jahre (120 *σάροι* d. i. Dekaden). Ja es spricht sogar für die cyklische Bedeutung der Jahrsummen c. 5 dies, dass die Lebenszeit Henochs, der nach Eupolemos bei Eusebius *praep.* 9, 17. Erfinder der Astrologie und Vorgänger Abrahams in derselben gewesen sein soll, 365 Jahre beträgt. Aber Tuch selbst gesteht klagend ein, dass im Uebrigen der hebräische Sagenkreis das Astronomische ganz verwischt habe; wir schliessen daraus, dass die Schrift den chronologischen Sachverhalt nicht unter ungeheuern astronomischen Vergrösserungen versteckt hat, wie wenn z. B. nach japanischen Berichten der Mogul von Hindostan im Jahr „5 Sextillionen, 79 Billionen, 123 Millionen, 450,000" eine Gesandtschaft nach Japan schickte, um Staatseinrichtungen von dort zu holen (Tholuck, Vermischte Schriften 2. S. 230 ff.). Es ist ja auch ganz unmöglich, unter den Jahren c. 5 Monate zu verstehen; Enos wäre dann $7^1/_2$ Jahre alt gewesen als er den Kenan zeugte u. s. f. Und ist denn die vielhundertjährige Lebensdauer der Urväter physisch unmöglich? Büffon wagt nicht das zu behaupten. Bedenkt man, dass auch die neueste Geschichte Beispiele von einer Lebensdauer über 150 hinaus, in Nordafrika bis zu 300 aufzuweisen hat, dass alle urweltlichen Reste von riesiger Urkraft zeugen, dass die Nachwirkung des paradiesischen Zustandes sich nicht sofort in das Geleise späterer Alltäglichkeit verloren haben wird, so schwindet die Unbegreiflichkeit. Uebrigens lassen sich für das von solcher Höhe allmälig herabgesunkene Lebensalter der Menschen viele Zeugen aus den alten Literaturen aufrufen. Josephus thut dies *ant.* I, 3, 9.; seine Berufungen auf ägyptische, chaldäische, phönizische und andere Sagen lassen sich bedeutend vermehren (s. Tuch S. 132, Schröder S. 108 f.). Auch lassen sich manche im göttlichen Heilsplan gelegene Motive solcher Verlängerung des Lebens der Urväter denken. Wenn Lemech, Noahs Vater, der neunte in der Reihe, noch 56 Jahre gleichzeitig mit Adam lebte, wenn Noah den Enkel Adams, Enos, noch gekannt hat, wenn 58 Jahre Noahs in das Leben Abrahams hineinreichen: so ist für die treue und unverfälschte Vererbung der Ueberlieferung innerhalb des erwählten Geschlechts alle nur

mögliche Bürgschaft gegeben. Und auch das Leben der Gottlosen währte Jahrhunderte, damit alles was die Sünde in sich birgt und dessen sie fähig ist zu ihrem eignen Gericht an's Licht komme. Wie die Urzeit der Kirche zeigen sollte was der Geist Gottes zu wirken vermöge, so sollte jene Urzeit der Menschheit den Abfall von Gott in der ganzen Fülle und Macht seiner verdammlichen Folgen offenbar machen. Nach der Sündfluth sank die Lebenszeit bald zu dem noch jetzt gewöhnlichen Maasse herab, damit „dem Wachsthum der Sünde zu solcher Riesenhaftigkeit gesteuert werde" (Drechsler).

Wie die Lebensdauer der Urväter Vielen unglaublich lang dünkt, so erscheint die Summe der Jahre von der Weltschöpfung bis zur Fluth und von da bis Abraham, an die ägyptische Geschichte gehalten, Vielen zu kurz. Wenn Lepsius das Jahr 3893 v. Chr. für das erste des Menes hält, so dass also die erste geschichtliche Dynastie in die erste Hälfte der Lebenszeit Adams hineinfiele, so muss er natürlich die Zahlen und Genealogien in Gen. c. 5 und 11 für unhistorisch, für nur cyklisch halten und den von Bertheau gebahnten Weg weiter verfolgen. Vielleicht dass schon die LXX. durch die chronologischen Angaben anderer Völker bestimmt wurde, die überlieferten Zahlen der Genesis möglichst zu vergrössern. Aber die ägyptischen Forschungen, die Manchem bange machen, sind noch gar nicht zu solchen Ergebnissen gelangt, denen die biblische Chronologie sich zu conformiren hätte. Die grössten Forscher auf diesem Gebiete befinden sich unter einander in gewaltigen Widersprüchen. Böckh, der die Manetho'schen Dynastien als fortlaufend ansieht, erklärt dessen ganze Zeitrechnung für eine cyklisch theils erfundene theils veränderte. Bunsen will ein cyklisches Element in Manetho's Chronologie gar nicht anerkennen, Lepsius nur in Berechnung der mythischen Zeit vor Menes; beide sehen die Dynastien als theilweise gleichzeitig regierend an, aber mit bedeutenden Abweichungen von einander. Der historische Werth Manetho's ist noch lange nicht festgestellt. Hengstenberg geht gewiss zu weit, wenn er die *Aegyptiaca* für das Werk eines Betrügers hält, der viel später als zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus lebte. Böckh nimmt an, dass die *Aegyptiaca* schon

zur Zeit des Josephus durch Zusätze entstellt waren und nach und nach zu einem Gemische der mannigfachsten Lappen wurden. Saalschütz (Zur Kritik Manetho's, Königsberg 1849) erklärt ihn für einen Compilator, der Wahres und Falsches ehrlich, aber ohne genau zu sichten, nachgeschrieben. Bunsen urtheilt zu schwärmerisch günstig über den „Priester von Sebennytos." Darin haben Bunsen und Lepsius unzweifelhaft Recht, dass Manetho einheimische Quellen benutzte; der Turiner Königspapyrus giebt uns eine Vorstellung von den Vorbildern seiner Listen. Aber das Werk von Lepsius (Chronologie der Aegypter) zeigt uns auch, welcher verwickelten und unsicheren kritischen Operationen es bedarf um aus den vorhandenen Recensionen dieser Listen bei Josephus, Africanus, Eusebius u. A. die Urgestalt derselben herauszufinden. Hofmann in seiner Schrift über ägyptische und israelitische Zeitrechnung hat den Widerstreit beider dadurch geschlichtet, dass er in den Manetho'schen Listen drei ineinandergewirrte Berechnungen der Zeit von Menes bis Psammenit, jede zu 1651 Jahren, ausscheiden zu können glaubt; Menes rückt dann aus der adamitischen Zeit in den Anfang der abrahamischen. Seyffarth, welcher unter den Aegyptologen sich durch astronomische Kenntnisse auszeichnet, setzt Menes in's Jahr 2782 v. Chr. (also 1111 Jahre später als Lepsius), 664 Jahre nach der Fluth, für die er mit grosser Zuversicht das Jahr 3447 v. Chr. festhält, unerschütterlich überzeugt von der Uebereinstimmung der biblischen Zeitrechnung mit der der ägyptischen Denkmale und alten ägyptologischen Literatur. Seyffarth und Hofmann sind von Lepsius vornehm ignorirt worden. Wir ignoriren seine Zweifel an der Geschichtlichkeit der biblischen Chronologie nicht, aber sie machen uns auch nicht wankend. Wir glauben an kein Hinaufreichen des alten ägyptischen Reiches in die vorfluthliche Zeit, obwohl wir nicht bezweifeln, dass in den von Adam bis zur Fluth verflossenen 1656 Jahren, über welche die Schrift uns nur einige heilsgeschichtlich bedeutsame Skizzenstriche giebt, eine gewaltige Fülle geschichtlichen Lebens von schöpferischer Intensität sich entfaltet hat.

Ein solcher Skizzenstrich ist es, wenn V. 1—4. gesagt wird, dass Adam, selber בדמות אלהים geschaffen, בדמותו כצלמו

zeugte. Wie Adam Gottes Bild trug, so trägt was von Adam stammt Adams Bild d. h. die anerschaffene Ebenbildlichkeit pflanzte sich nicht in der Unmittelbarkeit ihres Ursprungs fort, sondern in der durch Adams inzwischen erfolgte Selbstentscheidung gegebenen Mittelbarkeit und Relativität; denn wenn auch 2, 5 bis c. 4 ursprünglich von anderer Hand geschrieben ist als c. 1 und 5, so ist es doch gar nicht möglich, dass der Verfasser von c. 1 und 5 den Fall des Menschen unerzählt gelassen haben sollte. Woher wäre denn in die sehr gute Schöpfung Elohims der Tod eingedrungen, wenn nicht durch den Fall des Menschen? „In seiner stetigen Wiederkehr — bemerkt Baumgarten sehr richtig — soll dieses וימת die Herrschaft des Todes von Adam an (s. Röm. 5, 14.) als unabänderliches Gesetz aufzeigen. Aber auf diesem Hintergrunde des herrschenden Todes zeigt sich die Macht des Lebens um so deutlicher. Dann erst stirbt der Mensch, wenn er bereits das Leben wieder fortgepflanzt hat, so dass mitten in dem Tode der Individuen das Leben des Geschlechts erhalten und die Hoffnung auf den Samen, der den Urheber des Todes überwinden soll, gestärkt wird.“ Diese Beziehung des Abschnitts auf Gottes Zorn und Erbarmen, wie sie in der Geschichte des Falles offenbar geworden sind, ist unläugbar, und muss auch von der Ergänzungshypothese anerkannt werden. Die schaurige Eintönigkeit des וימת wird nur einmal, bei Henoch, unterbrochen V. 21—24. Henoch's Leben nahm einen andern Ausgang. Henoch wandelte mit Gott; das nur in der vorfluthlichen Geschichte vorkommende התהלך את־האלהים ist mehr als התהלך לפני ה׳ 17, 1. 24, 40. und אחרי ה׳ Dt. 8, 19., es bezeichnet die vertrauteste Lebensgemeinschaft mit Gott, gleichsam ein Wandeln an der Seite des damals noch unter den Menschen Wandelnden 3, 8. Bei האלהים denkt man immer an den Gegensatz des Creatürlichen und Weltlichen; neutestamentlich würde das Zeugniss lauten: sein Wandel war *ἐν οὐρανοῖς*. Diesem Wandel mit Gott entsprach sein Lebensausgang: ואיננו er war plötzlich verschwunden (vgl. 42, 13. 26. Iob 7, 8.), denn hingenommen hatte ihn Elohim. Bei den andern Urvätern ist langes Leben ein Segen Gottes; Henochs frühzeitiges Ende (sein 365tes Lebensjahr entspricht ungefähr unserm 33ten) kann also kein

frühzeitiger Tod sein, er wurde in einer für seine Zeitgenossen überraschenden und unerklärlichen Weise von hinnen genommen und zwar hin in die nähere Nähe Gottes, mit dem er zeither gewandelt hatte. Es wird nicht gesagt, dass er gen Himmel entrückt wurde; der Himmel war damals noch nicht im späteren Sinne der Ort der Seligkeit, die ihrem Wesen nach Genuss der Gemeinschaft des in seiner Herrlichkeit offenbaren Gottes ist, Himmel und Erde waren in Betreff dieser persönlichen Selbstbezeugung Gottes damals noch nicht so wie später geschieden. Gott entrückte den Henoch der diesseitigen Welt der Sünde und des Uebels, welcher er, wie wir aus Jud. V. 14 f. vgl. Sir. 44, 16. sehen, die bevorstehende Zukunft Gottes zum Gericht verkündigt hatte, und versetzte ihn in seine aller Sünde und allem Uebel jenseitige Gemeinschaft, ohne ihn dem Tode anheimfallen zu lassen Hebr. 11, 5 f.; er entnahm ihn also dem Gesetze des Todes עפר אתה ואל-עפר תשוב, zeigte damit, dass er diesem Gesetze zwar die Menschen unterworfen, aber sich selbst nicht daran gebunden habe, dass persönliche Fortdauer eine erreichbare Gabe der Gnade sei, dass derer welche bei Leibes Leben mit ihm wandeln eine höhere Daseinsweise in seiner Gemeinschaft warte. Freilich hatte Henochs Entrückung nicht blos eine hoffnungerweckende, sondern auch eine grauenerregende Seite. Grauen der Selbstverurtheilung musste die Urväter zugleich mit den Vorzeichen des Todes überfallen, aber Henochs Hinnahme zu Gott war doch ein fester Augpunkt ihres Sehnens und Hoffens mitten im Tode. Sie konnten beten, wenn nicht ohne Tod, doch durch den Tod hindurch dahin zu kommen wo Henoch sei. Solche Bitte war auch nicht vergeblich, obwohl das was bei Henoch in Einen Moment zusammenfiel, bei ihnen durch dazwischentretende Jahrtausende (die sie freilich nicht in unserer Weise durchleben) auseinanderfällt. Sie sind durch den Tod zu Gott gekommen, aber um erst am Ende der Tage ihre Leiber verklärt aus dem Staube der Verwesung wiederzuempfangen. Sie sind erhört worden, aber freudige Aussicht über das Grab hinaus, dieser diesseitige Reflex der Erhörung, findet sich nicht in der alttestamentlichen Vorzeit. Diese freudige Aussicht hat nicht die Entrückung Henochs, sondern erst die Auffahrt des auferstan-

denen und verklärten Christus gewährt, die nicht blos als vereinzelter Ausnahmsfall die Möglichkeit der Unsterblichkeit erwiesen, sondern als eine in ihren Wirkungen alle Menschen, auch die Verstorbenen des A. T., umfassende Thatsache das Princip ewigen, aus dem Tode erstehenden Lebens geworden ist. Der Lebensausgang Henochs ist wie der Elia's nur eine individuelle Anticipation der gänzlichen Aufhebung des Todes, welche das paradiesische Ende des Erlösungswerks ist, ein Vorbild jener Verwandlung oder Ueberkleidung, welche die bei der Zukunft Christi zum Gericht lebenden Gläubigen erfahren werden 1 Cor. 15, 51 f. 1 Thess. 4, 17. Als Henoch hinweggenommen wurde, lebte noch sein Vater Jered, 527 Jahre alt; er überlebte den Sohn um 435 Jahre. Es lebte noch Henochs Sohn Methusalah, damals 300 Jahre alt, und es lebte bereits Henochs Enkel Lemech 113 Jahre alt; Noah aber, der Urenkel, war noch nicht geboren. Bei so hohem Alter bekamen die Urväter das Mühsal des Lebens in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe zu schmecken, und es erklärt sich leicht, dass Lemech als in Noah der zehnte nach Adam geboren ist an ihn die Hoffnung eines tröstenden Abschlusses solcher Trübsalszeit knüpft; er nannte seinen Namen נֹחַ, denn „dieser — sagt er — wird uns trösten (נִחַם im Sinne abhelfenden Trostes ist = הֵנִיחַ) von unserer Arbeit und von der Mühsal unserer Hände seitens (ausgehend von) dem Erdboden, den verflucht hat Jehova." Luther bemerkt dazu: *„Sicut Heva fallitur, ita quoque nimio desiderio restitutionis mundi fallitur etiam bonus Lamech."* Schon deshalb falsch, weil diese Urväter weder um das Geheimniss der Menschwerdung wussten noch überhaupt eine schon messianisch bestimmte Heilserwartung hatten; ihre Hoffnung stand auf Jehova und auf dem 3, 15. verheissenen Siege des Geschlechts. Was Lemech erwartet, hat sich in Noah wirklich erfüllt. Er ist Anfänger einer neuen Zeit geworden, über welcher sich das Bundeszeichen des Regenbogens wölbt. Dass der mit ihm kommende Trost noch nicht der befriedigende reine Gegensatz des Fluches ist, konnte freilich der Folgezeit nicht verborgen bleiben. Die Geschlechtstafel schliesst V. 32. so dass sie auf eine anderweitige Fortsetzung hinweist. „Die Nennung von drei Söhnen Noahs

lässt erwarten, dass während bis jetzt die Linie sich immer nur durch Ein Glied fortbewegte, in dem weiteren Verlaufe alle drei Söhne Noahs zumal einen neuen Anfang begründen werden" (Ranke).

Vorgeschichte der Fluth VI, 1—8.

Die Erzählung nimmt nun zunächst ihren Standpunkt kurz vor der Zeit, in welcher Noah Vater der drei Söhne wurde, und schildert 6, 1—8. das damals in einer Furchtbarkeit und Allgemeinheit, wie noch nie, überhand genommene sittliche Verderben. In c. 2 und 3 wurde die Entstehung der Sünde erzählt, in c. 4 ihr inneres und äusseres Wachsthum innerhalb des kainitischen Geschlechts, dem das sethitische gegenübersteht, hier nun ihre allgemein werdende Herrschaft, die das göttliche Strafgericht der Fluth unhintertreiblich herbeizieht: und es geschah, da (כי *quum* vgl. 26, 8. 27, 1. Dt. 11, 29.) das Menschengeschlecht (האדם) anfing sich zu vermehren auf dem Erdboden und Töchter ihnen geboren wurden: da sahen die Gottessöhne die Menschentöchter dass schön sie wären und nahmen sich zu Frauen welche nur immer sie erkoren (מן ist partitiv: *omnes quascunque adamaverunt).* Da בני האלהים sonst überall Name der Engel ist Iob c. 1. 2. 38, 7. Ps. 29, 1. *(n. naturae* derselben, wie מלאכים *n. officii),* so ist das Nächstliegende, auch hier an Engel im Gegensatz zu Menschen und zwar menschlichen Frauen zu denken. So LXX. (deren Text zwischen *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* und *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* schwankt), das B. Henoch und die von Dillmann aus dem Aethiopischen übersetzte *Λεπτὴ Γένεσις*, Josephus *ant.* I, 4, 1., Philo *de gigantibus* und die ältesten Kirchenlehrer von Justin bis Lactanz, auch die syrischen. Aber Engel sollen sich mit menschlichen Frauen fleischlich vermischt haben? Dieser Gedanke ist abstossend; deshalb sprach Rabbi Simeon b. Jochai über alle die unter בני האלהים Engel verständen das Anathema (Gelinek zu Franck, Kabbala S. 291); Philastrius bezeichnet diese Auffassung als Ketzerei und die altprotestantischen Ausleger wenden sich aus dogmatischen Gründen von ihr wie einer abergläubischen Fabel ab. Der Targum (auch Samarit.), welchem die palästinische Kabbala folgte, versteht unter בני האלהים die

Vornehmen (wie בני עליון Ps. 82, 6.), unter בנות האדם Töchter von Leuten niedrigen Standes (vgl. אדם im Gegensatz zu איש Ps. 49, 3.); aber nicht nur lässt der Ausdruck diese Erklärung nicht zu, sie verpflanzt auch in die Urzeit eine der heiligen Schrift gänzlich fremde kastenmässige Abpferchung der Stände. Man wird also בני האלהים im geistlichen Sinne fassen müssen. So schon die clementinischen Recognitionen: *Homines justi qui angelorum vixerant vitam* (I, 29. vgl. aber IV, 13—16. und über die Homilien Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche S. 229), wobei immer noch die Fassung von Engeln durchblickt; so Augustin, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Theodoret u. A. welche alle die frommen Sethiten verstehen; so unter den Neuern Hengstenberg, Tiele, Hävernick, v. Gerlach, Ebrard, Keil. Die Gründe, um deren willen man sich bei dieser Fassung nicht beruhigen kann, hat Kurtz, welcher selbst sie früher vortrug, in seiner Geschichte des Alten Bundes S. 44—46 gut auseinandergesetzt. Zwar ist es an dem dass der Begriff der Gotteskindschaft im A. T. schon einen Ansatz macht, über seine theokratische Beschränkung auf Israel (Dt. 14, 5.) hinaus eine ethisch-universale Weitschaft zu gewinnen; ich denke dabei besonders an Ps. 73, 15. und Spr. 14, 26. Aber sollten hier Kinder Gottes im geistlichen Sinne zu verstehen sein, so erwartete man gerade hier, in jehovistischer Umgebung, wie Kurtz sehr richtig bemerkt, בני יהוה, wenn man überhaupt im A. T., am wenigsten im Prosastyl der Geschichtschreibung, eine so scharf ausgeprägte Entgegensetzung von Gottes- und Weltkindern erwarten dürfte. Ich kann deshalb hier so wenig als Kurtz die Aussage finden, dass bei grösserer Ausbreitung der Menschen der Unterschied der beiden sittlich grundgeschiedenen Geschlechter, des sethitischen und kainitischen, sich verwischte und so das göttliche Leben vom Weltleben verschlungen wurde, obschon nicht zu läugnen, dass der Zusammenhang von 6, 1—8. mit c. 4 die Annahme einer solchen Vermischung gegen die Zeit der Fluth hin fordert und die gesetzlichen Verbote gemischter Ehen Ex. 34, 16. vgl. Gen. 27, 46. 28, 1 ss. die Anschauung dieser Vermischung, die sich hier vorfinden würde, begünstigen. Ich kann mich nicht dafür entscheiden, weil בני האלהים und בנות האדם die aller-

missverständlichste Bezeichnung des Gegensatzes von בני שת und בנות קין wäre. Wir kommen also auf den abstossenden Gedanken zurück, dass der Text eine fleischliche Vermischung von Engeln mit Menschen berichtet. Mit diesem Gedanken werden wir uns so schwer es uns auch ankommen sollte befreunden müssen, denn Judas spricht ihn in seinem Briefe mit unläugbarem Rückbezuge auf Gen. c. 6 (allem Anschein nach unter Vermittelung des B. Henoch) deutlich aus: „die Engel, welche die ihnen vertraute hohe Stellung nicht wahrten, sondern die ihnen angewiesene Wohnstätte verliessen, die hat Er auf das Gericht des grossen Tages hin mit ewigen Banden in tiefer Finsterniss verwahrt." Es ist ganz unwiderlegbar, dass bei *ἀπολιπόντας* an ein Verlassen in der Absicht, mit den Menschentöchtern zu buhlen, gedacht ist und dass *τούτοις* V. 7. sich auf die Engel zurückbezieht, indem es die sodomitische Sünde in ihrer Unnatur (*ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας*) mit der jener Engel vergleicht (s. de Wette). Mit Recht stützen sich auf diese Stelle die neueren Ausleger, welche unter בני אלהים Engel verstehen, Hofmann I, 85 f. und Baumgarten; Drechsler, Einheit der Genesis S. 91 ff., hat dieses wichtige Schriftzeugniss übersehen und Kurtz lässt es liegen weil er in seinem Werke „Bibel und Astronomie" von Judä V. 6. einen andern sicherlich falschen Gebrauch gemacht hat (er deutet die Stelle auf den der gegenwärtigen Welt vorausgegangenen Geisterfall). Blicken wir ferner auf V. 4. unseres Textes, wo gesagt wird, dass aus jener gottwidrigen, unnatürlichen Vermischung die נפילים hervorgingen d. h. wie der Erzähler selbst erklärt, die גבורים (also wohl von נפל = פול stark, gewaltig sein), welche מעולם sind, d. h. der Urzeit, der vorsündfluthlichen Welt, dem *κόσμος ἀρχαῖος* 2 Petri 2, 5. angehören, die Männer des Namens d. h. die in der geschichtlichen Ueberlieferung namhaften, vielbesprochenen, *πολυθρύλλητοι*: so kommt auch die Völkersage der durch den Brief Judä bestätigten Auslegung zu Hülfe, denn *οὐκ οἶσθα*, sagt Plato im Kratylos, *ὅτι ἡμίθεοι οἱ ἥρωες; πάντες δήπου γεγόνασιν ἐρασθέντες ἢ θεὸς θνητῆς ἢ θνητοὶ θεᾶς*. Wir stehen also hier an der Quelle der heidnischen Mythologie, ihrer Sagen von Giganten und Heroen, die das Heidenthum als *ἡμίθεοι* verehrte; aber diese im Sinne

des Heidenthums goldene Urzeit wird alles ihres apotheosirenden Flitterstaats entkleidet, und eilenden Schritts geht der Erzähler über das Geheimniss der Bosheit hinweg. Es ist das Geheimniss der Bosheit, welches zu seinem absoluten Gegensatze das Geheimniss der Gottseligkeit hat, das kündlich grosse Geheimniss der Empfängniss des Siegers über das finstere Reich des Argen, Jesu Christi, mit dem Maria die Jungfrau schwanger ging *ἐκ πνεύματος ἁγίου*. Die beiden Geheimnisse sind mit ehrfürchtigem Zittern auseinanderzuhalten; ihre Entgegenhaltung soll nur zeigen, dass pneumatische Natur und geschlechtliche Wirkung sich nicht schlechthin widersprechen; der heilige Geist wirkt nach seiner schöpferischen Allmacht zum Heile der Menschheit, jene geschaffenen Geister missbrauchten ihre relative Macht über die Materie zur Befriedigung der in ihnen entstandenen bösen Lust. Dass in höheren Wesen sich ein Verlangen nach Genüssen die einer niedern Lebensstufe angehören erzeugen kann, zumal wenn diesen Genüssen, wie bei der Geschlechtsliebe, zugleich etwas Höheres zu Grunde liegt, findet auch Twesten, Dogm. II, 332, nicht absurd und bemerkt dazu: „dass jene Vorstellung nicht so abenteuerlich sei, als sie beim ersten Anblick scheint, konnte nicht glänzender dargethan werden, als durch Thomas Moore's schönes Gedicht: Die Liebe der Engel.“ Auch Lord Byron hat die so verstandene Aussage der Schrift in seinem Gedicht „Himmel und Erde, ein Mysterium“ und in seinem Manfred dichterisch verarbeitet, der Stoff ist gerade seinem Dichtergeiste, der in Satanstiefen lebte und webte, angemessen. Wir thun besser, unsere Gedanken abzulenken von dem dämonischen Abgrund, der hier sich aufthut, aber von der Schrift sorgsam verschleiert ist. Das Heidenthum hat sich wollüstig darin gebadet und die Zeit der Hexenprocesse hat ihn zu ihrem eigenen Verderben wiederaufgewühlt. Wie tief das Verderben war, welches jene pneumatische Hurerei der Engel (entsprechend der *fornicatio mentalis*, in welche sich der Mensch verlieren kann) auf die Menschheit hatte, die sich ihr zum passiven Werkzeuge hergab, zeigt das folgende Gericht. Während bei der Auswahl Abrahams — wie Kurtz treffend combinirt — als einem neuen Anfang der Heilsentwickelung das übrige Menschengeschlecht

noch bestehen kann, vernothwendigt sich hier die Vertilgung des ganzen Menschengeschlechts, damit mit Noah und seiner Familie eine neue Heilsentwickelung beginnen könne. Da sprach Jehova: לא ידון רוחי באדם לעולם nicht soll walten (דין = דון wie noch Iob 19, 29. *Keri,* im Ni. נדון und im Deriv. אדון der Waltende, der Herr) mein Geist im Menschen auf immer. Es ist nicht der heilige Geist mit seinem Strafamt gemeint, sondern im Rückblick auf 2, 7. der geschöpfliche menschliche Geist, welcher wegen seines göttlichen Ursprungs und gottverwandten Wesens oder auch nur als göttliche Gabe von Gott רוחי genannt wird; dieser waltet im Menschen insofern er seine Leiblichkeit beseelt und beherrscht. Diesen Geist will Gott zurücknehmen, so dass der Mensch als lebloses Naturgebilde wieder dem Staube anheimfällt, von dem er genommen; Gott beschliesst den Untergang und zwar den Untergang des ganzen Geschlechts. Und warum? בשׁגם הוא בשׂר. Dieses בשׁגם ist keine Partikelgruppe (LXX. *διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας*), denn solche Zusammensetzung ist unerhört und dem pentateuchischen Sprachgebrauch (welchem ש = אשׁר fremd ist) unangemessen, man schreibt übrigens auch nicht גָּם, sondern גַּם; also ist שַׁג *inf. constr.* von שָׁגַג hin und her wanken, sich verirren: durch ihre (der Menschen) Verirrung ist er (das menschliche Geschlecht) Fleisch d. h. vermöge jener Abirrung von der göttlichen Ordnung, jener Ausschweifung über die von Gott gezogenen Naturschranken geht das menschliche Geschlecht ganz im Fleische auf, auch der Geist ist wider die hohe Würde seines Ursprungs und seiner Bestimmung in die von dämonischer Lust inficirte Materie verstrickt und versunken. Diesem Missbrauch seiner Gabe, des Geistes, will Gott steuern, er will durch Entgeistung des Menschen der gänzlichen Verfleischlichung des Geistes vorbeugen, will seinen göttlichen Hauch, dessen der Mensch sich unwerth gemacht hat, aus dem Schlamm des dämonisch erregten Fleisches zurückziehen (בשׂר nicht blos von der natürlichen Aeusserlichkeit des Menschen, sondern seiner aus einer nichtgöttlichen zur ungöttlichen, widergöttlichen gewordenen Materialität, also nicht blos in physischem, sondern zugleich ethischem Sinne, wie im N. T. *σάρξ*, *σαρκικός*). Aber wie es überhaupt Gottes Verfahren ist, dass er ehe er das

Gericht vollzieht eine Gnadenfrist setzt, so auch hier: והיו ימיו מאה ועשׂרים שׁנה. Diese Worte besagen nicht, dass das menschliche Leben hinfort auf eine Dauer von 120 Jahren verkürzt sein soll (Tuch, Ewald Geschichte I, 324, Hävernick, Baumgarten), was weiterhin gar nicht das menschliche Normalalter ist, sondern dass dem Menschen noch eine Gnadenfrist von 120 Jahren gegeben sein soll (Hengstenberg, Ranke, Gerlach, Schröder, Hofmann, Kurtz). Dieser Ausspruch Gottes geschah also im 480[ten] Lebensjahre Noahs und wahrscheinlich wurde er durch ihn, den *δικαιοσύνης κήρυξ* 2 Petri 2, 5., dem abgefallenen Geschlechte zur Busse kund. Die Gerichtsverkündigung war aber vergeblich: „die Nefilim entstanden auf der Erde in diesen Tagen (um die Zeit, wo die Gnadenfrist anberaumt wurde) und auch nachher, da (אשׁר wie 30, 38. Lev. 4, 22.) sich gesellten die Gottessöhne zu den Menschentöchtern und ihnen gebaren — dies sind die Helden, die aus der Urzeit, die Männer des Namens.“ Die göttliche Drohung machte der dämonisch-menschlichen Unzucht kein Ende; sie wurde nach wie vor getrieben. Die Beziehung des אחרי־כן auf die nachfluthliche Zeit ist unstatthaft; das Gericht der Fluth sollte ja diesem Unwesen steuern, und hat es auch, zumal ihm die Bindung der durch ihre fleischliche Lüsternheit gefallenen Engel parallel läuft; die Anakäer können also nicht von jenen urzeitigen Nefilim stammen, obwohl sie sich dafür ausgaben und dafür angesehen wurden Num. 13, 33. Ebendies dass das Verderben auch אחרי־כן d. h. nach seinem Beginne und der darauf erfolgten göttlichen Drohung sich fortsetzte, wird nun der Grund zur göttlichen Entschliessung, das angedrohte Gericht zu vollstrecken: „da sah Jehova, dass gross war die Schlechtigkeit des Menschen auf Erden (des der Erde zum Herrn gesetzten Menschen) und dass alles Gebilde der Gedanken seines Herzens nur böse war den ganzen Tag“; רבה bezeichnet das Verderben als intensiv grosses und weit verbreitetes, יצר מ׳ל׳ (wie 8, 21. vom nachfluthlichen Menschen) als innerliches, das innerste Wesen des Menschen durchdringendes, רק רע als totales, כל היום als habituelles, immer gleiches. „Da reuete es Jehova dass er gemacht den Menschen auf Erden, und betrübte sich in sein Herz hinein, und Jehova sprach: ich will vertilgen den Menschen,

den ich geschaffen, von der Fläche des Erdbodens vom Menschen bis zum Vieh, zum Gewürm und zum Geflügel des Himmels, denn es reuet mich dass ich sie gemacht." Die Schrift drückt sich hier recht anthropopathisch aus, obgleich es ihr wohl bewusst ist dass göttliche Reue und göttliche Bekümmerniss gotteswürdig zu verstehen sind und dass Gott im Urgrunde seines Wesens und in der Ewigkeit seiner Rathschlüsse unwandelbar ist 1 Sam. 15, 11. vgl. mit V. 29. daselbst. Aber wenn Augustin sagt: *opera mutas nec mutas consilium* und wenn er fortfährt: *amas nec aestuas, zelas et securus es, irasceris et tranquillus es, poenitet te et non dolet,* so kommt dabei die Wahrheit und Wirklichkeit des Inhalts solcher anthropopathischen Aussagen nicht zur Anerkennung. Obgleich Gott die gesammte Geschichte in Einem ewigen Blicke überschaut, so legt sich die Geschichte doch nicht in ihre zeitlichen Momente auseinander, ohne dass sich zugleich alle die göttlichen Gedanken und Empfindungen auseinanderlegen, welche in jenem Einen ewigen Blicke beisammen sind, denn Gott ist der Lebendige, und sein Leben ist kein absolutes Einerlei, sondern absolute Mannigfaltigkeit, und diese Mannigfaltigkeit ist von da an, wo die Geschichte der Welt, dieses von Gott gesetzten Nichtgöttlichen, beginnt, eine nicht blos von innen, sondern auch von aussen bestimmte, so aber dass alles was Gott leidentlich erfährt sein absolutes Thun zum Hintergrunde, alles was Gott in und mit und an der Creatur durchlebt, seinen ewigen Weltgedanken zur Einheit, alles was, vereinzelt betrachtet, sich scheinbar widerspricht, seinen ewigen Erlösungsrathschluss zum Einklang und dessen Verwirklichung zum Ziele hat. Es ist die realste Wahrheit, dass der Anblick der tief gesunkenen Welt in Gottes Heiligkeit Zorn, in Gottes Liebe Schmerz erregt und dass er den Untergang der Welt nicht mit kalter Gleichgültigkeit beschliesst; das göttliche Gericht und der göttliche Schmerz sind nur zwei Seiten, die äussere und innere, Einer und derselben Thatsache, und wenn es wahr ist, dass es für den Sünder welcher verloren geht besser wäre nie in's Dasein getreten zu sein, so ist es eben so wahr, dass es Gott reut, ihn in's Dasein gerufen zu haben. Beides ist eben so wahr, wie dass Gott transscendent

und immanent zugleich ist, dass er weder an seiner Transscendenz eine Schranke seiner Immanenz noch an seiner Immanenz eine Schranke seiner Transscendenz hat, dass sein unendliches Leben ohne einen Abbruch zu erleiden sich zum Subject und Object der Creatur macht und auf ihre zeitliche Geschichte eingeht. So entschliesst sich Gott hier nicht ohne Schmerz des Zorns und der Liebe, ohne tiefinnerlichsten Schmerz (wie das dem *Hitp.* ויתעצב beigefügte אל־לבו besagt) zur Vertilgung des Menschengeschlechts und der Thierwelt, dieser zugleich mit, denn ist der Mensch hinweg, so hat sie keinen weitern Zweck, sie bildet mit dem Menschen ein organisches Ganzes, ist mitverflochten in Sünde, Fluch und Segen des Menschen, hat mit ihm Eine gemeinsame Geschichte. Nur „Noah fand Gnade in den Augen Jehova's"; diese Gnade setzt auf Seiten Noahs Glauben und Glaubensleben auf Grund der göttlichen Selbstbezeugung voraus, ist aber der reine Gegensatz alles Werkverdienstes. Mit 6, 9. hat die Erzählung dasjenige Glied, mit welchem die Genealogie c. 5, ohne es zu vollenden, 6, 32. abbrach, wieder erreicht.

III. Die Toledoth Noahs.

VI, 9. bis IX, 29.

(Untergang der alten Welt und Anfang der neuen.)

Es folgt nun 6, 9. bis 9, 29. die Geschichte Noahs, welche die Geschichte der Fluth ist. Die Thora erzählt diese Geschichte sehr ausführlich und ergeht sich darin mit besonderer Theilnahme. Warum dies, da doch der Zweck der Thora nicht ein welt-, sondern heilsgeschichtlicher ist? Wenn man sagt dass die Fluth ein heller Spiegel sowohl der strafenden Gerechtigkeit als der barmherzigen Liebe Gottes sei, so reicht das nicht aus, denn die Thora ist nicht in abstracter Weise auf die Ideen in der Geschichte, sondern auf die Geschichte selber gerichtet, deren Leibhaftigkeit nicht blos idealen Gehalt hat, sondern zunächst die sich fortbewegende Realisirung des göttlichen Heilsplans ist. Die Gründe, um deren willen die Thora so angelegentlich bei der Fluth verweilt, liegen in deren Bedeutsamkeit für die Geschichte des Reiches Gottes im Allgemeinen und die Geschichte der alttestamentlichen Theokratie insbesondere. Die Fluth ist eine Gerichts- und Heilsthat Gottes von der allergrössten Bedeutung. Sie ist ein Gesammtgericht, welches einen Einschnitt in die Geschichte macht, so tief und so weit, von solcher Gewaltsamkeit und Allgemeinheit, wie nur noch das Endgericht an der äussersten Grenze der diesseitigen Geschichte. Die Gerichtsthat ist aber zugleich eine Heilsthat, die Sündfluth zugleich eine Gnadenfluth und insofern ein Typus der heil. Taufe 1 Petri 3, 21. Die Vertilgung erfolgt zu dem Zwecke der Erhaltung, die Ersäufung zum Zwecke der Reinigung, der Tod des Menschen-

geschlechts zum Zwecke seiner Neugeburt; die alte verderbte Erde wird in den Wasserfluthen begraben, damit aus diesem Grabe eine neue Welt auftauche. Sodann weist der Ararat auf den Sinai hin; der Elohimbund, den dort Gott mit dem geretteten heiligen Samen und der ganzen Natur schliesst, auf den Jehovabund, die wenigen und kurzen *praecepta Noachidarum* sind der Anfang einer positiven Thora, nach Inhalt und Zweck die grundlegende Anbahnung des sinaitischen Gesetzes. Deshalb ist die Geschichte der Fluth hier so ausführlich. Die Bedeutsamkeit dieses Ereignisses erhellt auch daraus dass es tief in das Gedächtniss der Völker eingegraben ist. Wir haben auch hier, um mit Hamann zu reden, eine historische Urkunde im allereigentlichsten Verstande vor uns, welche die heilige Nacht in den Fragmenten und Trümmern aller Traditionen aufklärt. Die Fluthsagen der Völker haben ebenso an dem biblischen Bericht ihr Correctiv als dieser an ihnen ein Beweisthum seiner Geschichtlichkeit. Denn es sind gleiche Grundbestandtheile, welche den heidnischen Fluthsagen unterliegen, nur mythologisch ausgemalt und dadurch umgestaltet, dass die Oertlichkeit den Heimathssitzen möglichst nahe gerückt wird und der Gesichtskreis einer allgemeinen Fluth sich mehr oder weniger in nationalem, particularistischem Interesse verengert. Am nächsten stehen dem biblischen Bericht die Fluthsagen des westasiatischen Völkerbereichs: die chaldäische von Xisuthros, dem letzten der zehn vorfluthlichen Herrscher (bei Berosus und Abydenus, s. Berosus ed. Richter p. 55 ss., Cory, *Ancient Fragments* p. 55 ss.) und die phönizische vom Siege des Pontus über Demarus, den Erdkreis (bei Sanchuniathon ed. Orelli p. 32 s., Seyffarth, Grundsätze der Mythologie S. 54 ff.); mit diesen semitischen Fluthsagen hängt ohne Zweifel zusammen sowohl die phrygische, die sich besonders um Annakos (d. i. Henoch) dreht und auf Münzen von Apamea, die freilich aus der sehr späten Zeit des Septimius Severus stammen, dargestellt ist (Tuch, Commentar S. 146), als auch die armenische, welche, wie sich erwarten lässt, in Angabe der Oertlichkeit mit der biblischen und der chaldäischen übereinstimmt (Nicolaus Damascenus ed. Orelli p. 123, Strabo XI, 531, Ritter, Erdkunde Th. X. S. 358 ff.). Unter den ostasiatischen

Fluthsagen ist die persische noch am wenigsten bekannt; alle bei den Persern erhaltenen Erinnerungen der Fluth scheinen in die Schöpfungsgeschichte zurückgetragen zu sein: der Regen des Tistar setzt die Erde in Mannshöhe unter Wasser, tödtet die Thiere Ahrimans und vermischt sich dann mit einem himmlischen Regen und belebenden Winde (Bundehesch c. 7. bei Anquetil II, 359). Die chinesische Sage über Jao stimmt auffällig mit der biblischen, wie überhaupt die chinesischen Schilderungen der vorfluthlichen Zeit (Klaproth, *Asia Polyglotta;* Windischmann, Philosophie etc. Th. 1, Abthl. 1, S. 211; Gützlaff's Geschichte des chines. Reichs von Neumann S. 26 ff.). Ueberaus reichen Inhalts ist die indische Fluthsage über Manu; sie liegt uns in drei Gestaltungen vor. Die älteste erst jüngst bekannt gewordene ist die im *Çatapatha-Brâhmana* (Weber, Indische Studien 1850, 2); ihr am nächsten steht die epische Bearbeitung im *Mahabhârata* (Bopp, die Sündfluth nebst drei andern der wichtigsten Episoden des M., Berlin 1829); allem Anschein nach durch moslemischen, vielleicht auch christlichen Einfluss umgebildet ist die Sage wie sie im *Bhâgavata-Purâna* (herausgegeben von Burnouf) lautet. Die persische, indische und chinesische Sage bilden einen zweiten, den ostasiatischen Cyklus. Einen dritten Cyklus bilden die Fluthsagen des hellenischen Völkerbereichs, obenan die Sage von Ogyges (Plato im Timäos) und die weiter fortgebildete von Deukalion (zuerst bei Pindar, dann der biblischen Erzählung näher gerückt bei Apollodor, Plutarch, Lucian, Ovid), beides Sagen von einer allgemeinen Fluth, aber ganz hellenisirt; darum gruppiren sich mehrere Stammsagen, wie die thessalische, attische, samothrakische, die nur von partiellen κατακλυσμοὶ erzählen. Den vierten Cyklus bilden die Sagen der ausserhalb des alten Weltverkehrs gestandenen Völker, die Sage der britischen Druiden von Rettung zweier Menschen bei einer allgemeinen Ueberschwemmung (Creuzer's Symbolik von Mone VI, 491 ff.) und die amerikanischen. Die Sage der Mexicaner und der Insulaner von Cuba stimmt bis auf die Taube und den Raben mit dem biblischen Bericht (v. Raumer, Allgemeine Geographie S. 429). Aehnlich lautet die Fluthsage der Peruaner, ähnlich die der Tamanaken und fast aller Volksstämme am Oberorinoko (Humboldt, Reise in

den Aequinoctialgegenden des neuen Continents Th. 3. S. 416 ff.), zurückweisend auf eine alte historische Verbindung des für uns neuen Continents mit dem östlichen Asien. Ein Mann und ein Weib, sagen die Tamanaken, retteten sich zur Zeit der grossen Gewässer auf einen hohen Berg und warfen nachher die Früchte der Mauriziapalme rückwärts; aus den Kernen dieser Früchte sind Männer und Weiber auf's Neue entstanden.

Ueberraschend ist die chronologische Uebereinstimmung der asiatischen Urvölker in Betreff der Fluth. Lepsius, welcher behauptet dass „die Fluth nur in einer beschränkteren Localität geschichtlich sein konnte", hätte aus dieser Ueberraschung Misstrauen gegen seine Voraussetzung schöpfen sollen. Die babylonische Sage, welche von Aloros bis Xisuthros 432,000 Jahre und von Xisuthros bis zur medischen Eroberung 34,080 Jahre rechnet (beides in cyklischer Vergrösserung so viel als 1200 und 94 Jahre), setzt die Fluth, da die medische Eroberung in das Jahr 2413 v. Chr. fällt, in das Jahr 2500 v. Chr. Die chinesische Sage setzt sie mit einer hier unbedeutenden Abweichung in das Jahr 2297 v. Chr. Wenn Seyffarth Recht hat, dass Manetho in Uebereinstimmung mit dem *Vetus Chronicon* von der Schöpfung bis zur Fluth 30,000 Mondmonate *(abot)* rechnet, die so viel als 2424 Sonnenjahre *(abotre)*, so setzt die ägyptische Ueberlieferung die Fluth in's Jahr 3446 v. Chr., denn diesem Jahre entspricht das Weltjahr 2424. Wir lassen die Richtigkeit dieser Berechnung dahingestellt, halten aber mit Seyffarth gegen Lepsius fest, dass das Reich des Menes nicht der überlieferten Fluthzeit um ganze 1500 Jahre vorausgeht, sondern ein nachfluthliches ist. Eine Fluthsage haben die Aegypter allerdings nicht (s. Diodorus Sic. I, 10), vielleicht aber einen Fluthmythus. Der 17. Tag des Herbstmonats Atyr, an welchem die 40tägige Feier des Todes des Osiris durch Typhon (vielleicht Symbol der Verschlingung der herbstlichen Erde durch das Wasser) begann, entspricht dem Eintrittstage der Fluth. Die babylonische Sage dagegen giebt als Eintrittstag den 15. Däsios an. Der Däsios, wenn mit dem sogenannten makedonischen Monat identisch (was aber fraglich), fällt mit dem zweiten Monat, in welchem nach dem biblischen Berichte die Fluth eintrat, nur dann zusammen, wenn

man mit Lepsius (Chronol. S. 226 f.) die Monate des Fluthjahrs nicht vom herbstlichen Tischri, sondern vom lenzlichen Nisan an rechnet; denn der makedonische Däsios ist Mai oder Juni.

Wie dem auch sei, der Umblick auf all diese Ueberlieferungen vergewissert uns, dass die Fluth ein geschichtliches Ereigniss ist, welches tief im Gedächtniss der Völker haftete, dass die Erinnerung daran von Armenien bis Britannien und China und über Ostasien hinaus bis nach Amerika lief, vielleicht demselben Lande, welches nach einem μῦθος τῶν βαρβάρων bei Plato im westlichen Weltmeere durch die Fluth untergegangen sein sollte, und dass der biblische Bericht in seiner Reinheit von allen mythologischen und national-particularistischen Elementen der treueste reingeschichtliche Spiegel der durch die ganze Völkerwelt gewanderten Ursage ist. Wie dem Schöpfungsberichte, so können wir uns dem 6, 9. mit אלה תולדות נח beginnenden Fluthberichte mit Vertrauen zuwenden, als einer historischen Urkunde im allereigentlichsten Verstande.

Noah und sein Zeitalter VI, 9—12.

Mit 6, 9. nimmt die Erzählung das zehnte Glied der Geschlechtstafel c. 5 wieder auf, welches sie nur prolusorisch angehoben, aber nicht geschlossen hatte. Erst jetzt wird es mit Wiederaufnahme jenes unvollendeten Anfangs vervollständigt; denn der grosse 6, 9. beginnnende Abschnitt ist das zehnte mit Geschichte durchflochtene Glied jener Geschlechtstafel, er hat eine genealogische Ueberschrift und einen genealogischen Ausgang 9, 28 f., die genealogische Kette ist für die Thora der goldene Faden ihrer Geschichte. Es hat aber seinen tiefen Grund, dass jenes zehnte Glied einestheils die Geschlechtstafel c. 5 abschliesst, anderntheils wiederaufgenommen wird und einen selbstständigen Abschnitt mit eigner neuer Ueberschrift bildet. Es geschieht dies deshalb weil Noah auf der Markung zweier Welten, zweier Aeonen steht. Er ist einerseits Schlussglied des vorsündfluthlichen Geschlechts der Verheissung, anderseits Anfangsglied des nachsündfluthlichen, ja noch mehr als das: er ist überhaupt der zweite Anfänger des Menschengeschlechts und seiner Geschichte, er ist der Adam der neuen durch's Gericht der Fluth hindurch-

geretteten Menschheit, weshalb die Menschen nach Manu, dem Noah der indischen Fluthsage, *mânusha* heissen und in der griechischen (ähnlich der der Tamanaken) aus den von Deukalion geworfenen Steinen entspringen. Deshalb, nicht wegen des dazwischen getretenen kleinen Abschnitts 6, 1—8. erscheint der Abschluss der Genealogie c. 5 hier als neuer Anfang mit der Ueberschrift אלה תולדות נח, welche dem Verfasser der Grundschrift eigen ist. In der That geht es von 6, 9. bis 6, 22. in elohistischer Weise weiter; nicht blos der Gottesname אלהים, auch andere nicht wenige Spuren, auf die wir aufmerksam machen werden, kennzeichnen den Verfasser von c. 1—2, 3. 2, 4. c. 5.

Die Ueberschrift אלה תולדות נח eröffnet einen neuen Geschichtsansatz, und um die von Noah aus beginnende weitere Entwickelung einzuleiten, wird Noah zuvor näher gezeichnet: Noah war ein gerechter, frommer Mann unter seiner Zeitgenossenschaft (דורות der innerlich multiplicirte Begriff von דור Zeitlauf, Zeitalter, γενεά), mit Gott wandelte Noah. צדיק heisst er in Ansehung der Geradheit seines Handelns, תמים eigentlich *absolutus* in Ansehung der Makellosigkeit seiner Gesinnung; er hielt trotz des ihn rings umgebenden Verderbens sein Herz frei von Befleckung und stand in innigem Verkehr mit Gott. Dieser Noah hatte drei Söhne — eben er und diese drei Söhne sind es, um die sich die folgende Geschichte bewegt. Es ist die Geschichte eines Gerichts, inmitten dessen sie gerettet wurden. Noch einmal finden wir hier in V. 11 f. das allgemeine Verderben geschildert, welches wir schon 6, 1—8. von einer besonderen Seite geschildert lasen: die Erde verderbte sich לפני האלהים angesichts Gottes ungeachtet seiner Offenbarungsgegenwart und ward voll חמס Gewaltthat des Stärkeren gegen den Schwächeren. Und Gott sah die Erde und siehe sie war verderbt; wer erinnert sich nicht bei diesem והנה נשחתה an das והנה טוב מאד 1, 31.? Alles war in den schneidendsten Widerspruch zu dem guten Urstand getreten, den Gott der Schöpfer gesetzt hatte. Alles Fleisch, die Menschenwelt jedenfalls mit Einschluss der Thierwelt, hatte verderbt את־דרכו d. i. überall hatte die Sünde den von Gott geordneten naturgemässen Entwickelungsverlauf

durchbrochen. Trotziges Sündigen, allgemeines Verderben, greu liche Unnatur herrschte. Die Mord- und Zerstörungssucht war zur höchsten Höhe gelangt. Die thierischen Reste des Diluviums bestätigen dies, besonders die Hyänenhöhlen, deren eine zu Kirkdale bei York Buckland in seinen *Reliquiae Diluvianae* beschrieben hat. Auszüge aus diesem Werke und andere hierher gehörige interessante Mittheilungen finden sich in v. Raumer's Allgemeiner Geographie (S. 395—431) und in dem Aufsatze über die untergegangenen Wesen der Urwelt in Tholuck's Vermischten Schriften I, S. 177—230. Neuere und zwar christlich gesinnte Naturforscher, mit denen ich sprach, wollten mir freilich weder zugeben, dass an den thierischen Diluvialresten eine widernatürlich gefrässige Mordgier ersichtlich sei noch dass sich Bastardbildungen unter ihnen fänden.

Der Bau der Arche VI, 13—22.

Nun folgt V. 13—17. die Anordnung des Baues der rettenden Arche. Es ist vor mich gekommen, sprach Elohim zu Noah, das Ende jeglichen Fleisches d. h. entweder: ich habe den Beschluss seiner Ausrottung gefasst oder ich habe sein äusserstes zum Gericht der Ausrottung reifes Verderben (vgl. עון קץ Ez. 21, 30. u. ö.) in Erfahrung gebracht: denn erfüllt ist die Erde von Frevel, ausgehend von ihnen (Menschen und wohl auch Thieren), und siehe ich verderbe sie את־הארץ. Das Sündenverderben führt zum Strafverderben und dieses trifft nicht blos die Wesen die verderbt haben, sondern auch die Erde die verderbt worden ist. Nach dieser drohenden Ansage erhält Noah die auf Rettung zielende Weisung, sich eine תֵּבָה zu machen, eigentlich von תּוֹב (ein secund. Verbum von אוֹב hohl sein, wie תָּאַם verbunden sein von אָמַם, תָּאַב von אָבָה) ein hohles ausgetieftes Behältniss, LXX. *κιβωτός* (Hebr. 11, 7.), wofür Joseph. *λάρναξ*, in der armenischen Sage *βάρις* (Herodot 2, 96., Strabo XI, 531), *Vulg. arca* (ohne bekanntes Sanskrit-Etymon), woher unser deutsches Arche. Die Arche soll aus Gofer-Bäumen bestehen d. i. nach Bochart und Celsius aus Cypressenholz (woraus Alexander sich eine Flotte baute, Arrian VII, 19), innen in Zellen (eigentlich Nester, kleine nestartige Kammern) abgetheilt, innen und

aussen verpicht (כֹּפֶר wahrscheinlich das wohlriechende babylonische Pech, Asphalt), 300 Ellen (אמה Längenmass des Ellbogens eines Mannes bis zur Handwurzel) lang, 50 breit und 30 hoch; oben um die ganze Arche herum mit einem offenen (und wie sich versteht, überdachten) Raume bis zum Betrage einer Elle (אל־אמה), wo Licht und Luft durchziehen konnte, versehen (צהר Lichtlucke, nicht חלון weil kein eigentliches Fenster), an der Seite mit einer Thüre, von wo man bis zu drei Stockwerken aufstieg. Die Arche hatte einen Cubikinhalt von 450,000 Ellen. Sie war fünfmal länger, über zweimal breiter als der salomonische Tempel. Joh. Es. Silberschlag hat in seiner Geogonie den Umfang des königlichen Schlosses in Berlin verglichen: die Arche war 22 Fuss höher, 156 Fuss länger, 166 Fuss schmäler. Ueber diese ungeheuren Massverhältnisse hat schon Celsus gespottet, aber gerade die riesigsten und dauerhaftesten Bauten gehören dem unvordenklichen Alterthum an. Hätten wir nicht jetzt noch Gelegenheit, bemerkt mit Recht Hävernick, Thebens Ruinen in Augenschein zu nehmen, wir würden die Erzählungen von der hundertthorigen Königsstadt in's Gebiet der Fabeln verweisen. Man hat auch, um aus der Geschichte eine Fabel zu machen, die nautische Unbrauchbarkeit der Arche behauptet, aber ein Schiff im eigentlichen Sinne sollte die Arche gar nicht sein, denn sie war nach oben hin verschlossen und hatte weder Mast noch Segel noch Ruder; sie war ein fahrendes Haus, ihr Boden wahrscheinlich ein wohlverbundenes Floss (*σχεδία* Weish. 14, 6.); sie sollte nicht steuern und segeln, sondern nur schwimmen, ohne umgeworfen zu werden; sie sollte nicht in der Zeit eines Jahres eine Reise um die Erde machen, sondern sollte nahe bei den ursprünglichen Wohnsitzen der Menschheit verbleiben. Solch ein schwimm- und tragfähiges Haus geoffenbarten Risses soll Noah bauen, und Elohim dagegen wird über die Erde bringen (ואני הנני מביא *et ego — en me adducturum)* את המבול מים. Ausnahmsweise steht der Artikel vor dem ersten Nomen des *st. constr.*, weil מבול מים Einen Begriff bildet; jedoch ist מבול wahrscheinlich für sich allein die ursprüngliche Bezeichnung der noachischen Fluth (nur Genesis und Ps. 29, 10., bei Jes. 54, 9. dafür מי־נח) und מים ist eine

jüngere mit dem obsoleten Worte verschmolzene Verdeutlichung (unser Sündfluth umgebogen aus ahd. *sintvluot* = andauernde Fluth, wie Endechrist aus Antichrist). In dieser Fluth soll umkommen (גוע zusammenfallen bei weichendem Leben) jeglich Fleisch worin רוח־חיים, d. i. ohne Unterschied Menschen und Thiere.

Dagegen wird Elohim mit Noah aufrichten (והקימתי ist *praet. consec.)* einen Bund — der Bundesschluss mit dem Bundeszeichen erfolgt erst nach der Fluth, aber schon die Errettung Noahs inmitten der Fluth ist das erste Moment dieses Bundes. Um die rettende Bundestreue Gottes zu erfahren, soll Noah mit seinem Weibe und seinen Angehörigen, aber nicht seinen Brüdern, sondern seinen Kindern und den Frauen derselben, in die Arche eingehen — nicht er allein, denn nicht blos ein menschliches Individuum, sondern das Geschlecht soll erhalten werden. Aber auch die Thierwelt: von allen Thieren soll er שׁנים d. i. zwei Individuen (man kann nicht, auf 7, 2 f. blickend, „mehrere Paare" übersetzen, denn das kann שׁנים nicht bedeuten) und zwar ein männliches und ein weibliches (זכר ונקבה) in die Arche nehmen zur Lebenserhaltung mit ihm. Auch wird er angewiesen, Nahrungsmittel für sich nebst den Seinigen und die Thiere hineinzusammeln — in gnadenreichster Herablassung offenbart Gott dem Noah alle nöthigen Vorkehrungen bis auf's Kleinste. Und Noah führte alles genau so aus wie Gott es ihm geboten hatte. Unser Text betont dies scharf V. 22. und der Hebräerbrief sagt dass Noah es *πίστει* gethan habe; denn die Fluth war ja, als er den seltsamen Bau ausführte, verlacht von seinen Zeitgenossen, innerlich angefochten durch den Verzug des Gerichts, noch ein *μηδέπω βλεπόμενον*. Aber wie war es möglich, fragt heutigen Tages ungläubiges Staunen, dass alle Thierarten, עוף, בהמה und רמשׂ nebst ihrem Futter auf ein ganzes Jahr in der Arche Platz hatten? Man hat berechnet, dass wenn man von den 360,000 Kubikfuss, welche die Arche enthielt, $^{9}/_{10}$ für Lagerung des Futters abzieht und jedem Thierpaar durchschnittlich 54 Kubikfuss (3 Fuss im Kubus für jedes einzelne Thier) zuweist, gegen 7000 Thierarten aufgenommen werden konnten. Aber obschon dieses Ergebniss die Erwartung

übertrifft, so beweist es doch auch die Unmöglichkeit, dass alle Thierspecies in der Arche vertreten sein konnten. Die Wasserthiere sind ohnehin ausgeschlossen (s. 7, 21. 22.) und da diese obgleich das Gericht auf Vertilgung „alles Fleisches“ lautet durch die Erzählung ausgenommen werden, so wird auch die paarweise Aufnahme „alles Fleisches“ in die Arche auf eine gewisse Relativität zurückgebracht werden können. Das Mass dieser Relativität näher zu bestimmen ist unmöglich. Denn einestheils ist es möglich, dass gleichzeitig mit der Rassenbildung des Menschen und der Hausthiere die Urtypen der wilden Thierarten sich in eine Mannigfaltigkeit differenter Formen zerschlagen haben, die wir jetzt für gesonderte Arten ansehen, anderentheils lässt sich die Menge der natürlichen und zufälligen Erhaltungsmittel (wie Ei-, Larven- oder Puppenzustand, Winterschlaf u. dergl.) nicht bemessen, deren Gott sich bedienen konnte, um viele ganz ausser Noahs Gesichtskreis gelegene Thierarten trotz ihrer Nichtaufnahme in die Arche zu erhalten. Wir können mit demselben Fug voraussetzen, dass Landthierarten auch ausserhalb der Arche erhalten wurden, wie dass auch Seethierarten durch die Fluth gänzlich untergegangen sind, obwohl der Bericht über beides schweigt (vgl. Andreas Wagner, Urwelt S. 540 f.). Unberechtigt ist man dagegen, mit Cuvier die Allgemeinheit der Fluth zu beschränken oder mit Prichard eine Nachschöpfung anzunehmen. Aber wie kommt es, dass in den Diluvialgebilden nicht blos der Mensch, sondern auch die gegenwärtigen Landthiere ganz oder fast gar nicht vorkommen? Andr. Wagner erklärt dies daraus, dass vor der Sündfluth die geographische Verbreitung des Menschen und der jetzigen Landthiere auf Vorderasien und dessen nächste Umgebung beschränkt gewesen ist und dass allein dieser Complex organischer Wesen zur Hinüberrettung in die nachfluthliche Zeit bestimmt war. Diese Vermuthung, bei welcher die in die Arche aufzunehmenden Thierarten eine bedeutende Subtraction erleiden, wird sich bei näherer Untersuchung des asiatischen Diluviallandes erproben müssen; eine andere die seltsame Erscheinung erklärende ist kaum denkbar. Wir stossen hier auf eine Menge Räthsel und finden die Naturforschung mit sich selber über das Diluvium höchst uneinig. Genug dass, wie mir

Fr. Schulze sagte, die geognostischen Forschungen der Thatsache einer über die damalige bewohnte Erde ergangenen Wasserkatastrophe nicht widersprechen und, wie Rud. Wagner sich mir äusserte, sie eher bestätigen als widerlegen.

Der Eingang in die Arche VII, 1—9.

Das ויעשׂ 6, 22. besagt im Zusammenhange der Erzählung nur die Ausführung des Baues der Arche. Der Abschnitt 7, 1—9. versetzt uns in die Zeit, wo die anberaumte 120jährige Gnadenfrist abgelaufen ist und binnen sieben Tagen die Fluth eintreten soll. Da erhält Noah den Befehl, sammt den Seinen und den Thieren, nämlich je sieben von den reinen und je zwei von den unreinen Thieren (also nicht durchweg nur je zwei, wie es nach 6, 19. sein zu sollen schien) die Arche zu besteigen, und führt ihn aus. Dieser Abschnitt ist jehovisch, schliesst aber mit den Worten כאשׁר צוה אלהים את־נח. Hierauf folgt der Abschnitt 7, 10—16., welcher den Eintritt der Fluth erzählt und noch einmal auf die an dem Tage des Eintritts vollendete Bergung Noahs, der Seinen und der Thiere (שׁנים שׁנים) in die Arche zurückblickt. Dieser Abschnitt ist elohimisch, schliesst aber mit den Worten ויסגר יהוה בעדו. Es ist nicht zu verkennen, dass die Erzählung ihren stetigen Fortgang hat, obwohl einen schwerfälligen, was indess sich daraus erklärt, dass sie mit liebender Bewunderung das Bild von der Bergung in der Arche, dieses Bild fürsorgender Liebe mitten im Zorne, möglichst lange festhält. Aber bei aller Anerkennung dieses Zusammenhangs halte ich für gleich unverkennbar, dass 7, 1—9. dem Ergänzer angehört und dass es mit dem Widerspruche zwischen 7, 1—9. und 6, 9 ff. 7, 10—16. in der Zahl der aufzunehmenden Thiere ganz dieselbe Bewandtniss hat, wie mit dem Widerspruche zwischen 2, 5 ff. und 1, 1 ff. in dem dort und hier über die Schöpfung Gesagten; diese Widersprüche weisen auf verschiedene Quellen, sind aber im Sinne der vorliegenden Erzählung harmonistisch auszugleichen. Die Grundschrift sprach nur von je zwei Thieren, die Noah aufgenommen; der Ergänzer bestimmt dies nach vorgefundener ausführlicherer Quelle näher dahin, dass er die Thiere allerdings je zwei d. i. paarweise aufnahm, aber von den

reinen Thieren je drei Paare mit einem überschüssigen siebenten Individuum (welches im Sinne der Erzählung ohne Zweifel das etwa nothwendige Opferthier sein soll) und von den unreinen Thieren nur je ein Paar. Es ist ungelehrige Willkür, wenn man behauptet, der Ergänzer habe hier eine spätere gesetzliche Unterscheidung in die noachische Zeit zurückgetragen. Dass schon die noachische Zeit zwar nicht hinsichtlich des Fleischgenusses, der erst nach der Fluth gestattet wird, wohl aber hinsichtlich des Opferdienstes, der nun bereits anderthalb Jahrtausend bestand, Rein und Unrein in der Thierwelt unterschieden hat, liess sich vermuthen wenn's auch nicht bezeugt wäre. Diese Unterscheidung hatte nicht blos die zufälligen rein subjectiven Gründe eines zur Sitte gewordenen Herkommens, sondern mit der Schlange, dem Urtypus des Unreinen in der Thierwelt, war der Anfang einer Unterscheidung von tiefster Objectivität gegeben, das in die Thierwelt eingedrungene dämonische Böse, die in ihr seit dem Falle des Menschen ausgeprägte Abbildung menschlicher Sünde und Unreinheit bot dazu den leitenden Gesichtspunkt. Jene Urzeit, so weit sie mit Gott wandelte, hatte sicher einen tiefen Einblick in den geheimen Zusammenhang zwischen Natur und Geist, Unfreiem und Freiem, Physischem und Ethischem. Auch dem jüngeren Alterthum war es weit tiefer, als uns, den durch den Pelagianismus der Naturwissenschaft Verwöhnten, bewusst, dass die im Bereich des Geistes erstandene Sünde sich im Bereiche der Natur abschatte und wiederspiegele. „Das Alterthum sieht in der Natur nur die äussere Hülle, nur das Symbol, das Anschaubare verborgener Gewalten, welche hier ihren Tummelplatz haben, und, selber unsichtbar, nur in den Erscheinungen der Natur ihre den Sinnen wahrnehmbaren Spuren zurücklassen. Die scheinbar ruhige, feste, gleichmässige, solide, todte Hülle deckt ein ewig bewegtes, wechselndes, wandelbares Inneres; wir dagegen sehen überall eine gesetzmässige, nach ewig gleichen, unabänderlichen Gesetzen mit gleicher Nothwendigkeit sich fortspinnende Reihe" (Drechsler). Von dieser geistigen, sittlichen, geschichtlichen Naturanschauung des Alterthums ist die Unterscheidung von Unrein und Rein in der Thierwelt ausgegangen.

Die Fluth und die Landung der Arche VII, 10. bis VIII, 14.

Der Eintritt der Fluth erfolgte im 600ten Lebensjahre Noahs (so dass also 6, 3. um 20 Jahre vor 5, 32. fällt), im zweiten Monat am 17. des Monats. Lepsius hält diesen Monat mit Unrecht für den Ijjar, den zweiten Monat des kirchlichen Jahres; die Zählung beginnt vom Herbstäquinoctium, wie denn die Zeit von ungefähr 6. Novbr. bis 16. Decbr. im Orient die gewöhnliche Regenzeit ist, der zweite Monat ist also der Marcheschwan (Bul), denn selbstverständlich ist, dass nicht vom Geburtstage Noahs an, sondern vom ersten Monat des Jahres an, in welches der 600te Geburtstag Noahs fiel, gerechnet wird. In dieser Zeit spalteten sich, wie V. 11 f. erzählt, die Quellen der grossen Tiefe und die Gitter des Himmels thaten sich auf und es dauerte der Regen auf die Erde 40 Tage und 40 Nächte. Unter תהום רבה ist nicht, wie v. Bohlen und Hitzig meinen, der Himmelsocean gemeint, sondern die Masse der unterirdischen Gewässer; die Erde ist nach Ps. 24, 2. 136, 6. über Wasser gegründet, das Vorhandensein von Wasserbehältern im Innern der Erde bestätigt sich durch das Wasser, auf welches der Bergbau stösst, durch das Wasserspeien mehrerer amerikanischen Berge, durch die bei ausserordentlichen Naturereignissen anwachsende Quellenergiessung (v. Raumer, Allgemeine Geographie S. 281). Dass das נבקעו כל־מעינות תהום רבה von jeher nicht anders verstanden wurde, sieht man aus Lucian, welcher die Erde bei der Fluth grosse Wassermassen ausspeien lässt. Dieser Entfesselung der am zweiten und dritten Schöpfungstage in Schranken gelegten Tiefe entsprach die Oeffnung der Himmelsgitter (dasselbe Bild entlehnt Jes. 24, 18.) d. i. die Entfesselung der oberen am zweiten Schöpfungstage durch die Rakia gegen die Erde abgegrenzten Wasser. Die Fluth erfolgte also durch das wunderbare Ineinanderwirken unterirdischer und überirdischer Kräfte. Die Berechnung Lalande's, dass ein Komet von der Grösse unserer Erde, wenn er sich dieser bis auf 13,290 Meilen näherte, den Ocean bis zu einer Höhe von 2000 Klaftern emporheben würde, zeigt uns nur was geschehen kann wenn Gott an den naturgesetzlichen Verlauf den Hebel seiner Allmacht ansetzt. Zunächst

ergoss sich ein vierzigtägiger Regen — das war aber nur die Einleitung der viel länger währenden, durch immer neue Zuströmungen von oben und unten sich steigernden Katastrophe, mit deren Beginn Noahs Einzug in die Arche zu Ende gebracht und seine Bergung dadurch vollendet war dass Jehova selbst hinter ihm zuschloss. יהוה heisst der Gott der dies that, denn es war ein Act der herablassendsten Liebe, der tiefsten Versenkung in die Geschichte, der selbstthätigsten Verbürgung ihres heilwärtigen Ausgangs. Es ist auch eine That Elohims, denn sie hat zum Zwecke die Welt lebendiger Wesen, die אלהים geschaffen, durch's Gericht hindurchzuretten, aber der Name יהוה passt bei dieser That, die der 3, 21. erzählten vergleichbar, ganz besonders. Zugeschlossen von Jehova selber schwebte die Arche dahin, eine ringsum von Schrecknissen des Todes umgebene schwimmende Insel.

In den schlichtesten Worten, aber malerisch und majestätisch wird uns V. 17—24. erzählt, wie die Wasser 150 Tage lang (eingeschlossen die 40 Tage V. 12.) im Steigen begriffen waren und wie die Arche mit allem was sie einschloss über den Wasserspiegel hinschwebte, während draussen alles in den Fluthen umkam (an V. 22 f. ist hier die jehovistische Darstellungsweise unverkennbar, vgl. 2, 7. 7, 4. und lies V. 23. nach 7, 4. וַיִּמַח *Kal* statt וַיִּמָּח). Funfzehn Ellen hoch über den Bergen standen nach V. 20. die Wasser. Das kann nur eine durchschnittliche Angabe von einem gewissen Standpunkte aus sein, und dieser Standpunkt ist wahrscheinlich der Ararat, weitumher die höchste Bergspitze, auf welchem die Arche unmittelbar nach dem höchsten Wasserstande landete. Es ist wohl möglich dass, wie Silberschlag die Berechnung erklärt, die Arche 15 Ellen tief ging und also das Wasser noch in dem Augenblicke, wo sie strandete, in einer Höhe von 15 Ellen den Ararat bedeckte. Verhält sich's so, so liegt es nahe, auch die Aussage V. 19., dass „all die hohen Berge die unter dem Himmel sind“ von den Wassern überdeckt wurden, nicht in schlechthin universalem Sinne zu fassen. Wir wollen aber nur die exegetische Zulässigkeit einer relativen Fassung aussprechen. Denn vielleicht war die Fluth wirklich schlechthin universal. Man hat berechnet,

dass der 286. Theil des Cubikinhalts der Erde an Wasser hinreichte, um die ganze Oberfläche bis zu den höchsten Spitzen zu bedecken. Und der Beweis, den schon Tertullian *(de pallio)* nach Massgabe des beschränkteren Wissens seiner Zeit in den witzigen Worten ausspricht: *adhuc maris conchae et buccinae peregrinantur in montibus, cupientes Platoni probare etiam ardua fluitasse,* ist für uns um viele schlagendere Thatsachen bereichert. Alex. v. Humboldt fand Steinkohlenlager — begrabene Ueberreste alter Wälder und ehemaliger Wasser- und Landpflanzen — bei Huanoco in Südamerika in einer Höhe von 13,800 Fuss, nahe an der jetzigen Grenze des ewigen Schnees. Knochen des Mastodon fanden sich auf den Cordilleren in einer Höhe von 8000 Fuss. Lawinen brachten aus der Schneeregion des Himalaja aus einer Höhe von 16,000 Fuss Knochenbreccien herab. Ueberhaupt sind in die höchsten Gebirge der drei Erdtheile, Montblanc, Himalaja und die Cordilleren, Knochen vorsündfluthlicher Thiere eingebettet. Aber ob das daraus zu erklären, dass einst die Wasser der Sündfluth über diese Gebirge gingen? Die meisten Neuern erklären es vielmehr aus Hebung der Gebirge, nur Wenige verwerfen die Hebungstheorie durchaus, vielleicht sind Hebung und Fluth zwei gleichberechtigte zusammenzunehmende Erklärungsgründe.

Nach Verlauf der 150 Tage, innerhalb welcher das Gewässer stieg und dann sich gleich blieb, begann die Abnahme, vermittelt durch Wind und Hemmung des Ausbruchs der untern und obern Gewässer; diese 150 Tage, reichend vom 17. Tage des zweiten Monats bis zum 17. Tage des siebenten Monats, machen gerade 5 Monate aus, 5 astronomische Monate zu je 30 Tagen oder, da die Zählung vielleicht eine runde Angabe für 147 bis 148 ist, 5 synodische Monate 8, 1—3. Am 17. Tage des siebenten Monats sass die Arche auf dem Araratgebirge fest und 73 Tage darauf wurden die Spitzen der Berge sichtbar, vom 17. Tage des siebenten Monats bis zum ersten des zehnten Monats sind 73 Tage, während welcher das Wasser um 15 Ellen und darüber fiel, so dass die Spitze des Ararat und der benachbarten Berge sichtbar wurde 8, 4 f. Vierzig Tage nachher entsendet Noah den Raben, der nicht wieder in die Arche zurück-

kehrte (weil die allmälig auf den Bergspitzen zum Vorschein kommenden oder auf dem Wasser schwimmenden Aeser ihm Sitz und Nahrung gewähren) und nach diesen 40 Tagen innerhalb 21 Tagen dreimal die Taube, die das zweite Mal ein frisches Olivenblatt als das erste Lebenszeichen der begrabenen und nun wieder auferstehenden Erde mitbrachte, das drittemal aber ausblieb und so die völlige Abtrocknung der Erde bekundete 8, 6—12. Hierauf that Noah am ersten des ersten Monats, also 34 Tage nach dem dritten Taubenfluge, das Dach der Arche ab und am 27. des zweiten Monats, also 57 Tage später, war die Erde vollkommen trocken 8, 13 f. Die Sündfluth begann am 17. Tage des zweiten Monats, endete den 27. Tag des zweiten Monats; sie dauerte vom 600ten Lebensjahr bis zum 601ten Noahs, ein volles Jahr und 10 Tage darüber. Zwischen den beiden angegebenen Endpunkten liegen 150 + 73 + 40 + 21 + 34 + 57 = 375 Tage (Silberschlag, Chronologie der Welt S. 11 ff.). Das Sündfluthjahr zählt also, da 10 überschüssige Tage in Abrechnung kommen, 365 Tage, es ist dem Anschein nach ein Sonnenjahr d. i. ein Zeitraum von 12 astronomischen Monaten, binnen welcher die Sonne durch die zwölf Zeichen der Ekliptik geht. Die Hebräer scheinen ursprünglich nach Sonnenjahren und 30tägigen Monaten gerechnet zu haben; das später üblich gewordene Mondenjahr, aus Monaten von abwechselnd 29 und 30 Tagen bestehend, musste entweder alljährlich nach den unveränderlichen Aequinoctien und veränderlichen Neumonden oder alle zwei bis drei Jahre durch einen Schaltmonat mit dem Sonnenjahr ausgeglichen werden. Wirklich ist dies die Ansicht Credner's, Seyffarth's u. A., dass die Monate, wie das Jahr der Fluth, astronomische seien, ich ziehe aber doch die Ansicht Bengel's und Anderer vor, dass das Jahr zwar der Dauer nach ein Sonnenjahr, die Monate aber zwölf synodische seien (eigentliche חדשים von einem Neumond zum andern reichend), denn das höhere Alter des Mondkalenders vor dem des Sonnenkalenders ist über allen Zweifel (s. Lepsius, Chronol. I, 156 ff.).

Es war also die Dauer eines Sonnenjahrs von zwölf synodischen Monaten, zehn Tage darüber vergangen, als die Arche auf הרי אררט festsass. Wir müssen diese Gebirgshöhe, welche

der Ausgangsort der nachfluthlichen Menschen- und Thierwelt geworden ist, näher in's Auge fassen. אררט ist der Name eines Landes, wohin nach dem Vatermorde Sanheribs Söhne flohen 2 Kön. 19, 37. und welches Jer. 51, 27. neben מִנִּי (Armenien) genannt wird, ohne Zweifel die armenische Landschaft Araratia (Airarad bei Moses von Chorene), die centrale Provinz Armeniens zur Zeit der Arsaciden. Daraus folgt, dass der Landungsort Noahs nicht auf den gordyenischen Bergen (Ansicht des Berosus und der syrischen Kirche), sondern auf den armenischen (Ansicht der LXX., Josephus, Hieronymus und anderer Kirchenväter, des Aratus, der armenischen Kirche) zu suchen ist, nämlich auf der Gebirgsgruppe des grossen und kleinen Ararat, an deren Fusse der Araxes vorüberfliesst und in deren Umgebung die Bekehrung der heidnischen Armenier durch Gregorius Illuminator erfolgte. Schon in der vorchristlichen Zeit galt die Gegend der Stadt Nachidschewan an der Ostseite des Ararat als der Ort des Apobatäriums (wovon weiter unten). Somit ist הרי אררט nicht unbestimmt einer der Berge der Landschaft Ararat, sondern das Gebirge Ararat (wie הרי גלבע 2 Sam. c. 1 das Gebirge Gilboa), welches in zwei hohen Bergspitzen sich über die Araxesebene erhebt, dem grossen Ararat von 16,000 Fuss und dem kleinen von beinahe um 4000 Fuss geringerer Höhe. Der grosse Ararat bildet einen im Ganzen abgerundeten Kegel; sein Schneefeld hängt fast volle 3000 Fuss von seinem Gipfel herab, die dunkle 10,000 Fuss hohe Basis bildet eine majestätische, mit ihrer Schneekrone weithin sichtbare Pyramide. Die Ostsenkung steht durch einen schmalen kammartigen Höhenzug mit dem eine reinere Kegelgestalt darstellenden kleinen Ararat, der ohne ewige Schneedecke ist, in Verbindung. Friedr. Parrot († 1841 als Prof. in Dorpat), der als Chef einer durch die Petersburger Academie der Wissenschaften veranlassten wissenschaftlichen Expedition den Gipfel des grossen Ararat zuerst erstiegen hat (vom 26. bis 28. Septbr. 1829), fand eine schwachgewölbte fast kreisförmige Fläche von 200 Schritt im Umkreis, die am Rande nach allen Seiten hin steil abfällt, bedeckt mit ewigem Eise, von keinem Felsstück unterbrochen; ein weites Panorama eröffnete sich von da dem erstaunten Blicke. Das war der Landungsort Noahs

(vgl. Ritter, Erdkunde Th. X. S. 356—514). Es giebt keinen Punkt des alten Continents, der mitten im Binnenlande und doch so wahrhaft inselartig, rings von grossen Wassern umgeben, daliegt. Es ist als ob von diesen Höhen herab sich die Wasser nach allen Seiten hin verlaufen hätten. Und es giebt keinen Punkt des alten Continents, der eine in so vielen Beziehungen centrale Lage hätte: in der Mitte des grossen afrikanisch-asiatischen Wüstenzuges, in der Mitte der längsten Verbreitungslinie der kaukasischen Rasse, in der Mitte der grössten alten Landlinie, zwischen dem Cap der guten Hoffnung und der Behringsstrasse, gleichweit von der Südspitze Vorderindiens und der Nordwestspitze Islands, wie Karl v. Raumer in seinem Palästina gezeigt und von Ritter anerkannt worden ist. Diese inselartige und centrale Lage des Araratgebirges, nächst den Spitzen des Himalaja des höchsten Berges der alten Welt, gereicht der geschichtlichen Wahrheit des biblischen Berichts zur überraschendsten Bestätigung.

Der Ausgang aus der Arche und die Grundlegung einer neuen Ordnung der Dinge VIII, 15. bis IX, 7.

Auf Ararat gelandet, verlässt Noah sammt seiner Familie und den Thieren die Arche in Folge göttlichen Befehles 8, 15—19. Auf diesen elohimischen und in der Darstellungsweise ganz elohistischen Abschnitt folgt 8, 20—22. ein jehovischer, in der Darstellungsweise durchaus jehovistischer: Noah bringt Jehova Brandopfer dar, Jehova nimmt sie wohlgefällig auf und verheisst die Erde mit einem gleichen Gericht nicht wieder heimzusuchen. Die beiden Darstellungsweisen stehen hier auf engem Raume, scharf abstechend, gegen einander (wogegen über den Abschnitt vom Raben und der Taube 8, 6—12. schwieriger zu urtheilen ist), aber die Sache steht nicht so wie die moderne Kritik vorgiebt, als ob man den Abschnitt vom Opfer 8, 20—22., ohne dass ein Hiatus entstände, herausnehmen könnte: der göttliche Segen und Bundesschluss 9, 1 ff. (elohimisch) hat das Dankopfer Noahs und dessen gnädige Aufnahme zur Voraussetzung. Noch unbesonnener aber ist das Vorgeben, als ob der Jehovist in dem Opfer Noahs einen späteren gesetzlichen Brauch in die Urzeit

zurückgetragen habe. Das Opfer ist ein Grundzug der Fluthsage auch ausserhalb Israels. In der phönizischen Sage bringt Demarus, dem Pontus entronnen, ein Dankgelübdeopfer. In der indischen Sage und zwar deren ältester Gestalt im Brâhmana trägt den Manu ein Fisch, den er grossgezogen, indem er das von Manu gezimmerte Schiff an sein Horn befestigt und fortzieht, über den nördlichen Berg *(uttara giri)*, den Himâvat; an der jenseitigen Senkung des Berges steigt Manu nieder, opfert und schafft kraft seiner Wundertochter Idâ (des Lobgebetes, der ברכה) die neuen Wesen. Ebenso opfert Deukalion in der griechischen Sage, nachdem er gelandet ist, dem Zeus *Φύξιος*. Solche Zusammenklänge beweisen, dass das Opfer Noahs ein integrirendes geschichtliches Glied der Fluthgeschichte ist. Die Abweichungen der ausserisraelitischen Fluthsagen in Angabe des Landungs- und Opferorts sprechen gleichfalls für die Geschichtlichkeit des biblischen Berichts. In der indischen Sage ist *naubandhanam* (Schiffsbindung, wie das Epos es ausdrückt) oder *Manor avasarpanam* (Manu's Herabsteigen, nach Brâhmana) auf dem Himâlaja. Die griechische Sage schwankt zwischen Parnassos, Othrys, Athos und sogar Aetna. Im biblischen Bericht landet die Arche nicht auf Libanon oder Sinai, sondern auf dem für Israel beziehungslosen Ararat. Der Ort des Opfers, des sogenannten *ἀποβατήριον* (Josephus), wird nicht näher bestimmt. Eine alte vorchristliche Sage verlegt ihn in die Gegend der Stadt Nachidschewan (armenisch so viel als *prima descensio, mansio*, s. Bötticher, *Horae aram.* p. 1 s.) an der Ostseite des Ararat am Nordufer des Araxes in der Ebene gelegen (Ritter a. a. O. S. 364).

Es ist das erste Mal 8, 20. dass in der Geschichte ein Altar מזבח erwähnt wird; die Opfer die Noah bringt heissen עֹלֹת himmelansteigende, und die wohlgefällige Aufnahme der Opfer auf Seiten Gottes wird V. 21. als ein Riechen des ריח ניחח, der *ὀσμὴ εὐωδίας* bei LXX. (der *κνῖσσα ἡδεῖα* bei Homer, Ilias 8, 545—548), d. h. doch auch: des himmelan wallenden lieblichen Geruches, bezeichnet. Mit der Ueberfluthung der ganzen Erde ist das Paradies gänzlich hinweggetilgt worden und Jehova's Gegenwart, welche die Cherube anzeigten, hat die Erde verlassen. Wir haben darüber ein ausdrückliches Zeugniss der Schrift. Die

Machtoffenbarung Jehova's, die David in Ps. 29. schaut, erinnert ihn an das erste und grösste Gericht Jehova's, die Fluth, welche die alte Welt ersäufte. Jehova, sagt er V. 20., ist hingesessen zur Sündfluth (um diese zu verhängen) und es sitzt (von da an) Jehova ein König auf ewig. Ich kann mich der Schlussfolge Hofmann's aus dieser Stelle nicht entziehen, dass nämlich mit Anrichtung des Gerichts der Fluth Jehova's königliches Thronen im Himmel begonnen hat, dass von da an die gerichtete Erde nicht mehr der Ort der wesentlichen Weltgegenwart Gottes war und dass dafür nun die Geschichte der Heilsgemeinde und ihres Verkehrs mit Gott im Himmel begann; denn ישׁב bestimmt sich durch וישׁב מלך im zweiten Halbvers als ein richterliches Hinsitzen auf einen Richterstuhl, der zugleich Königsthron ist. Noah verbindet also mit seinem Opfer das Bewusstsein, dass die Erde nicht mehr Stätte der sichtbaren Gegenwart Gottes ist seit sie Stätte des Gerichts geworden: Gott ist in die Höhe gefahren. Wo der Mensch fortan Verlangen nach der Gemeinschaft Gottes bethätigt, baut er einen Altar, erhöht einen Ort der Erde, dass er geweiht sei und bringt Opfer deren Rauch und Duft emporsteigt — in beidem suchet er den Gott welcher droben ist. Der Himmel ist fortan Gottes und die Erde der Menschenkinder Ps. 115, 16. Dort fasst Jehova Entschliessungen der Gnade über die durch's Gericht geläuterte Erde: „nicht will ich ferner wieder verfluchen die Erde umwillen des Menschen, denn das Tichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf, und nicht ferner schlagen alles Lebendige wie ich gethan habe.“ Ein so allgemeines Strafgericht (in הכות als *plaga* gedacht) soll nicht wieder ergehen; das menschliche Verderben, welches Grund des Strafgerichts geworden war 6, 5., wird nun Grund des Erbarmens weil der Mensch es als solches erkennt und in dem Opfer sein Verlangen nach Sühne und Gemeinschaft mit Gott bezeigt. Es sollen כל ימי הארץ während des ganzen jetzigen Zeitlaufs der Erde nicht aufhören זרע וקציר Saatzeit und Ernte, קר וָחם Kälte und Hitze, קיץ וחרף Sommer und Winter (wie *χειμὼν* und *θέρος* das ganze Jahr umfassend), יום ולילה Tag und Nacht, also der regelmässige Wechsel des Landbaus, der Witterung, der Jahreszeiten und der Tageszeiten. Ein Jahr fortdauernder

Verwüstung, Nässe und Kälte und Wolkennacht soll nicht wieder kommen. Das ist der göttliche Segen infolge des menschlichen Opfers, irgendwie den Menschen kund geworden, weil er sonst nicht geschrieben sein könnte.

Nachdem 8, 17. schon ein indirektes Segenswort über die Thierwelt ausgesprochen ist, erwartet man nun, dass ein direktes Segenswort an die Menschen ergehe — dieser Erwartung entspricht der elohimische Abschnitt 9, 1—7., welcher sich in stetigem Fortgang anschliesst, da die in dem jehovischen Abschnitt 9, 20—22. als innerliche Entschliessung Jehova's ausgesprochene periodische Regelung des Naturlebens darauf vorbereitet. Der Schöpfungssegen wird in derselben Folge, wie er ursprünglich gegeben worden ist Gen. c. 1, erst der Thierwelt, hierauf der Menschheit erneuert. In 9, 1 f. wiederholt sich Gen. 1, 28.; das Mittel der Herrschaft über die gesammte Thierwelt wird aber hier חת oder חת und מורא genannt, weil die ursprüngliche Harmonie zwischen dem Menschen und der Natur durch den Fall und seine Folgen aufgehoben ist, der Mensch muss nun Furcht und Schrecken um sich her verbreiten, um seine überlegene Stellung zu behaupten, er ist nach Gottes Willen auch jetzt noch Herr der Natur, aber einer unfreiwillig dienenden, mit Anstrengung zu bändigenden, mit Gewalt niederzuhaltenden. Sodann entspricht 9, 3. der Ermächtigung 1, 29., aber mit dem grossen Unterschiede, dass hier nicht pflanzliche Nahrung, sondern gleicherweise auch thierische dem Menschen angewiesen wird, da der Mensch jetzt wo die Fruchtbarkeit des Erdbodens und die Nährkraft seiner Erzeugnisse kraft des göttlichen Fluches verringert sind (Beweis dass die Anschauung der elohistischen Abschnitte über die Sünde und ihre Folgen keine andere ist als die der jehovistischen) einer ausgedehnteren und stärkenderen Nahrung bedarf. „Dieses Wort — sagt Luther — bestellet die Fleischbank und stecket an Spiess Hasen, Hühner und Gänse und füllet den Tisch mit allerlei Gerichten.“ Das folgende אך führt aber eine Beschränkung des nunmehr gestatteten Fleischgenusses ein: „nur Fleisch mit seiner Seele, seinem Blute sollt ihr nicht essen“, דמו ist Permutativ zu בנפשו (vgl. Dt. 18, 1. und meinen Commentar zu Hab. 3, 15.) und in dieser

Gleichstellung liegt die kurz angedeutete Begründung des Verbots. Der Genuss des Blutes, sei es noch innerhalb oder (was folgerungsweise in den Worten liegt) ausserhalb des thierischen Körpers, ist verboten, weil das Blut die Seele ist Dt. 12, 23. d. h. weil das Blut in Einheit mit der Seele steht, es ist die nächste Erscheinungsform, gleichsam der flüssige Körper, das sichtbare Vehikel der Seele in ihrer beseelenden Thätigkeit und Wirkung, vom Blute geht im Organismus alles aus und auf das Blut wirkt es zurück, die Seele und das Blut sind in causaler Weise ineinander. Damit also die Menschenseele nicht in zu nahe Berührung mit der Thierseele komme und dadurch verrohe, damit Mensch und Thier in ihren innersten und eigensten Centren nicht in einander übergehen, soll der Mensch sich des Blutgenusses enthalten. Das mosaische Gesetz fügt noch ein anderes Motiv des Verbotes bei Lev. 17, 11.: das Blut als Seele des Thiers ist Sühnmittel für den Menschen. Dieses Motiv fällt für den Christen natürlich weg, aber das andere, dem der *horror naturalis* des noch nicht verwilderten oder verbildeten Menschen vor dem Genuss des Blutes Zeugniss giebt, dauert fort, obgleich es uns nicht mit alttestamentlicher Gesetzkraft verpflichtet. Es ist deshalb unevangelisch, wenn die 58. Novelle Leo's diejenigen mit Strafe belegt *qui intestinis tanquam tunicis sanguinem infertum ventri praebent,* aber nicht zu tadeln, wenn noch zu Tertullian's *(de pudicitia)* Zeit das Verbot des Blutgenusses von Christen beobachtet wurde. In V. 5 f. folgen zwei andere Restrictionen zu V. 3.: das Thierleben ist dem Menschen preisgegeben, aber nicht umgekehrt das Menschenleben dem Thiere und: Thierblut darf von Menschen vergossen werden, aber nicht Menschenblut. Die erste der beiden Restrictionen lautet: „jedoch euer Blut je nach euren Seelen *(dat. distrib.:* je nach dem darin enthaltenen Leben jedes Einzelnen) will ich suchen oder fordern (דרשׁ inquisitorisch, strafrichterlich ahnden, vgl. Ps. 9, 13.), von der Hand eines jeglichen Thieres (den Tatzen oder Klauen, die es gewürgt oder zerrissen) werde ich es fordern.“ Der Mensch rottet schon naturgemäss die dem Menschenleben gefährlichen Thiere aus, hier erhält die Ausrottung jedes eines Menschenmordes schuldigen Thieres (die durch Menschen in der Weise

einer gerichtlichen Procedur vermittelte) göttliche Sanction, wie mit deutlicheren Bestimmungen im mosaischen Gesetz Ex. 21, 28 f. In den Gesetzgebungen Drakons und Solons, selbst bei Plato, findet sich Aehnliches. Die zweite der beiden Restrictionen lautet: „von der Hand des Menschen, von der Hand der Menschen in ihrem Wechselverhältniss (מיד איש אחיו nicht verschieden von איש ואחיו Ez. 4, 17.) werd' ich fordern das Leben der Menschen; wer Menschenblut vergiesst, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden; denn im Bilde Elohims hat er (Elohim) den Menschen gemacht." Bis jetzt hat Gott die Vollstreckung der Blutrache sich vorbehalten, jetzt überträgt er das Recht ihrer Vollstreckung an die Menschheit und ernennt zunächst die Menschen in ihrer Gesammtheit zu einem heiligen Vehmgericht gegen blutige Gewaltthat. Obrigkeit und Strafrecht sind die Fortbildung dieses Anfangs. Auf dieser göttlichen Grundlage steht die Obrigkeit, die das Schwert führt als Vollstreckerin des göttlichen Gesetzes und Stellvertreterin Gottes selber in dieser Vollstreckung; ihr Name ist deshalb אלהים Ex. 21, 6. Ps. 82, 6. Der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen, der Mord ist also ein *crimen laesae majestatis divinae;* nun gilt zwar jenes auch vom Mörder, er trägt auch Gottes Bild; aber eben darin liegt nach dem Princip der Vergeltung, auf welchem alles Strafrecht gründet, die Möglichkeit einer gültigen Ausgleichung des geschehenen Frevels. Dieses Motiv des Gesetzes der Todesstrafe ist noch jetzt gültig und der hier ausgesprochene Gotteswille hat durch die allgemeine Gnade des Evangeliums keine Abänderung erlitten; es liegt auch jetzt noch in der Idee der gottgeordneten Obrigkeit, dass sie τὴν μάχαιραν φορεῖ Röm. 13, 4. „So gut wir uns — bemerkt Baumgarten mit Recht — der einen Seite des noachischen Bundes, der festen Naturordnung, getrösten dürfen, müssen wir auch die andere Seite, welche das Fundament der bürgerlichen Ordnung enthält, aufrecht halten." In der That, diese Grundlegung des Strafrechts ist die Grundlegung des Staates und so wenig die Kirche oder Heilsgemeinde den Fortbestand des Staates ausschliesst, so wenig die Gnade des Evangeliums den Fortbestand der Todesstrafe: es ist Ein Gott, welcher auch noch im N. T. den Mörder hinzurichten gebietet und welcher

auch den Mörder der sich bekehrt zu Gnaden annimmt. Der Staat steht auf dem Boden der Schöpfung, wie denn die Bestrafung des Mordes, der seinem ersten Anfange nach Brudermord war, daraus hergeleitet wird, dass alle Menschen von Schöpfungswegen Brüder sind (מיד איש אחיו); die Kirche steht auf dem Boden der Erlösung, beide Gebiete sind neben einander und für einander berechtigt, so lange die Welt der Schöpfung noch nicht aufgehoben ist in die neue Welt der Erlösung, Staat und Kirche in das vollendete Reich Gottes, dessen Reichsgenossen alle von Erlösungswegen durch die Neugeburt von oben Brüder sind, eine Gemeinschaft, die nicht wieder durch Ungerechtigkeit bis zum Morde befleckt wird. In V. 7. rundet sich der göttliche Segen ab indem er zu dem Gedanken wovon er ausging zurückkehrt: auf den gelegten Grundlagen soll eine neue Entwickelung der Menschheit beginnen. Die alte Synagoge zählte שׁבע מצות בני נח: Verbot des Götzendienstes, der Gotteslästerung, des Blutvergiessens, der Blutschande, des Diebstahls, des Blutgenusses und Einsetzung der obrigkeitlichen Gewalt. Zur Beobachtung dieser sieben Gebote verpflichtete sie jeden גר תושׁב. Von diesen sieben Geboten wurden drei (mit selbstverständlicher Einschliessung der übrigen) den christgläubigen Heiden zur Pflicht gemacht: Enthaltung vom Götzendienst, von Unzucht (jedenfalls so viel als גילוי ערוית) und von Ersticktem so wie von Blut d. i. von Blut sowohl innerhalb als ausserhalb des thierischen Körpers.

Das Bundeszeichen in den Wolken IX, 8—17.

Der elohimische Abschnitt 9, 1—7., welcher die Grundlegung der neuen Ordnung der Dinge erzählt, setzt sich 9, 8—17. ununterbrochen in einem andern Abschnitte fort, welcher erzählt, wie Elohim mit der geretteten Menschen- und Thierwelt einen Bund aufrichtet, des Inhalts dass nicht ein zweites Fluthgericht über die Erde ergehen soll, und wie er als Bundeszeichen, als Bürgschaft für die Unverbrüchlichkeit dieser seiner Zusage den Regenbogen in die Wolken stellt. So oft der Bogen im Gewölk sichtbar wird, soll die Menschheit daran gewahren und sich dadurch Gewähr leisten lassen, dass Elohim, dessen Wirkung er ist, seines mit ihr für den ganzen diesseitigen Zeitlauf geschlossenen

Bundes gedenkt. Es ist klar, dass im Sinne des Erzählers der Regenbogen jetzt zum ersten Male in die Erscheinung tritt. Ob aber überhaupt der Regen im Sinne des Erzählers eine erst seit der Fluth eingetretene Naturerscheinung ist? De Luc (bei Baumgarten I, 124) meint, dass in der Urwelt der Regen auf andere chemischere Weise mit der immer heiteren Luft verbunden war und seine Niederschläge vorherrschend in thauartiger Form erfolgten. Damit stimmt 2, 5 f. Aber da auch in thauendem Nebel (Nebelregen) sich ein Bogen bilden kann, nur schwächer gefärbt, so hat man anzunehmen, dass, wie jetzt nicht jeder Regen, so vor der Fluth kein Regen, möge es Nebel- oder Wolkenregen gewesen sein, von der Erscheinung des Bogens begleitet war. Die natürliche Entstehung des Regenbogens ist überdies kein Beweis gegen seinen hier berichteten Ursprung und Zweck; es hat alles in der Natur göttliche Bedeutung, wenn wir nur die Signatur der Dinge verständen. Die Signatur des Regenbogens ist lesbar genug. „Der Regenbogen ist der farbige Glanz der hervorbrechenden Sonne auf der abziehenden Wolkennacht, der Triumph der Sonne über die Fluthen, Sonnenglanz, Feuerglanz, Lichtglanz hineingebrannt in die Regenwolken zum Zeichen ihrer Unterwerfung, zum Zeichen der Beschirmung alles Lebendigen durch die Macht der Sonne oder vielmehr das Erbarmen Gottes“ (J. P. Lange, Vermischte Schriften I, S. 5). Hingemalt auf das dunkle Gewölk versichtbart er die göttliche Gnade nach dem Zorne; schwebend zwischen Himmel und Erde das durch die Gnade geknüpfte Bundesverhältniss Gottes und der Menschen; den Gesichtskreis überspannend die allumfassende Allgemeinheit dieses Bundesverhältnisses. Die Inder sehen in ihm den Bogen Indra's, den er nach geendetem Kampfe gegen die Dämonen bei Seite setzte (v. Bohlen, Indien I, 237). Die Buddhisten nennen ihn *prabat* Fussbank Gottes (Ritter, Vorhalle S. 333), die Griechen *ἶρις* wahrscheinlich von *εἴρειν* verknüpfen, Iris ist die Botin zwischen Göttern und Menschen. Bei den Germanen ist er die grosse Asenbrücke, welche erst von den Söhnen Muspells zerschlagen werden muss, ehe die Welt untergehen kann — ein Mythus mit ganz schriftgemässer Idee, denn die Welt über welcher der Regenbogen sich wölbt besteht nicht ewig, sie ist

sicher vor dem Elemente des Wassers, unterliegt aber zuletzt dem Elemente des Feuers. Diese und ähnliche Anschauungen auch ausserhalb Israels zeigen, dass die Kunde von Ursprung und Bedeutung des Regenbogens aus dem Hause Noahs in die Völkerwelt ausgegangen und da nicht verklungen ist. Wir finden da allenthalben den Nachhall des Gotteswortes: „das ist das Zeichen des Bundes den ich aufgerichtet habe zwischen mir und allem Fleisch das auf der Erde“, welches den elohimischen Abschnitt 9, 8—17. in derselben kunstvollen Weise abrundet, wie 9, 7. den vorausgehenden. Kunstvolle Structur, strophenähnliche Anlage und so zu sagen monumentales Ebenmass kennzeichnet alle bis hierher vorgekommenen elohimischen Stücke.

Fluch und Segen Noahs über seine Söhne IX, 18—27.

Auf die beiden elohimischen Stücke 9, 1—7. 8—17. priesterlichen Inhalts folgt nun 9, 18—27. ein jehovisches Stück prophetischen Inhalts: Noah, einem Weinrausch erlegen, in welchem Ham der Vater Kanaans seiner Blösse spottete, Sem und Jafet sie ehrerbietig bedeckten, spricht erwachend über seine Söhne, die Stammväter der gesammten Erdbevölkerung, in prophetischem Geiste Fluch und Segen aus. Die Zeit unmittelbar nach der Fluth ist wie die Zeit unmittelbar nach der Schöpfung eine Zeit folgenschwerer Entscheidung; dort entscheidet sich das Geschick der Menschheit, hier das Geschick der Völker, beidemal an scheinbar geringfügigen und alltäglichen Vorgängen; es ist das überhaupt der Urzeit eigen, dass „die grossartigsten, wichtigsten Processe an die gewöhnlichsten und zufälligsten Handlungen geknüpft sind, aber es treten in den damaligen kleineren Verhältnissen ganz dieselben geistigen Mächte hervor, wie in unseren numerisch grösseren, ausgedehnteren, umfassenderen und daher in ihrer Erscheinung grossartigeren“ (Drechsler). Noah war nach V. 20. der erste Weinpflanzer (nicht wie die Aegypter von Osiris sagen *εὑρετὴς τῆς ἀμπέλου*), der erste der den Weinbau mit dem Landbau verband. Diese neue Berufsthätigkeit hatte ihre Gefahr, der Noah nicht, wie er sollte, auswich: er übernahm sich im Weine, ward trunken und entblösste sich inmitten seines Zeltes. Die Schrift verschweigt und bemäntelt

das nicht; sie erzählt die Sünden auch der allergrössten Heiligen, uns zum Troste, aber auch zur Warnung, denn *non sit delectatio minorum lapsus majorum,* wie Augustin sagt, *sed sit tremor minorum lapsus majorum.* Ham, der Vater Kanaans (was im Hinblick auf das Folgende hervorgehoben wird) sah die Blösse (die enthüllte Scham) seines Vaters, und mit schmuziger, unehrerbietiger, höhnischer Freude sagte er's seinen beiden Brüdern draussen. Dass Entblössung der Eltern vor den Kindern etwas Schandbares, Hinblick der Kinder auf die Blösse der Eltern etwas an sich Unsittliches ist, sagt dem unverbildeten Menschen ein natürliches Gefühl; gemeinschaftliches Baden der Eltern und Kinder war deshalb gegen alte römische Sitte (Cicero, *de offic.* I, 35. *extr.* vgl. *de orat.* II, 55). Ham sieht nicht allein hin, sondern freut sich des Anblicks und sucht Andere hineinzuziehen in seine sündliche Freude. Aber „Sem und Jafet (Sem zuerst) nehmen ein Kleid, welches ihnen zur Hand war, und legten es auf die Schultern ihrer beide und gingen rücklings und bedeckten die Scham ihres Vaters und ihre Gesichter waren rückwärts und die Scham ihres Vaters sahen sie nicht", sie überwanden das Aergerniss mit ebenso grosser Entschiedenheit, als sie es mit Bescheidenheit zudecken, ehrerbietige, keusche, Einfalt und Klugheit in sich vereinigende Liebe ist die Seele ihrer Handlung. Und da Noah erwachte von seinem Weinrausch, da erkannte er was ihm sein jüngster Sohn gethan hatte und sprach: ארור כנען. Nicht unmittelbar Ham, sondern Kanaan wird verflucht, der Sohn Hams, wie V. 18. 22. vorbereitend bemerkt haben. Warum aber Kanaan? Hävernick sagt, dass alle Nachkommen Hams verflucht worden seien, dass aber in Kanaan sich der Fluch Hams concentrire, wie im Bundesvolke der Segen Sems. Man kann auch sagen, dass Hams Sünde an dem Sohne ihre Ahndung findet, dessen Vater zu sein Hams eigentliche geschichtliche Bedeutsamkeit ist. Aber es ist das alles über den wahren (von Hofmann und Drechsler erkannten) Grund drüberhin gesprochen: Kanaan ist der jüngste Sohn Hams 10, 6. und weil Ham, Noahs jüngster Sohn, dem Vater so grosses Herzeleid bereitet, so soll er an dem jüngsten seiner Söhne wieder grosses Herzeleid erfahren. Deshalb, damit man das hier

waltende Gesetz der Wiedervergeltung merke, heisst Ham V. 24. ausdrücklich בנו הקטן d. i. der jüngste (ebensó 1 Sam. 17, 14.). Die Namen der Söhne Noahs sind also nicht nach ihrem Lebensalter, sondern wie es scheint dem durch Wohlklang und Rhythmus bestimmten Herkommen nach geordnet. Sem ist, da er zwei Jahre nach der Fluth erst 100 Jahre alt war 11, 10. und Noahs Zeugungen doch schon in dessen 500ten Jahre (also gerade 100 Jahre vor der Fluth) begannen 5, 32., nicht der Erstgeborene und הגדול 10, 21. geht also nicht auf Sem, sondern auf Jafet *(filius Iapeti natu majoris)*.

Ham wird in Kanaan, seinem jüngsten Sohne, mit dem Fluche belegt: „verflucht sei Kanaan, ein Knecht der Knechte (der allerniedrigste Knecht) seinen Brüdern." Dieses Fluchwort ist der Ausbruch heiligen Zornes, es ist gesprochen im Geiste und in der Kraft Gottes und wie überhaupt Fluch und Segen eines Menschen Gottes nicht kraftlose Worte sind, so beherrscht Fluch und Segen dieses Gerechten, welcher der Adam der nachfluthlichen Welt und der Ahnherr aller Völker ist, die ganze zukünftige Völkergeschichte. Kanaan ist wirklich der schmachbeladene Knecht seiner Brüder geworden: der Knecht Sems dadurch dass Israel das verheissene Land in Besitz nahm und die Kanaaniter, die es nicht ausrottete, zu den niedrigsten Knechtsdiensten verwandte Jos. 9, 23. und Knecht Jafets dadurch dass Griechen und Römer sich Tyrus und Karthago unterwarfen. Hannibal fühlte diesen Fluch wenn er als ein Kind im Schrecken seiner Seele ausrief: *agnosco fortunam Carthaginis.* Man pflegt hier zu bemerken, dass eine dunkle Erinnerung an den Fluch Noahs in der Ueberlieferung der mit ihm Beladenen auch insofern fortlebt, als bei gewissen Negervölkern des inneren Afrika jeder Erstgeborene als Träger eines erblichen Fluchs angesehen wird und überhaupt der weisse Mensch im Gegensatz zum schwarzen als der Gesegnete, der Freie, der Herrscher gilt; diese Bemerkung wird aber dadurch aufgewogen, dass auch das Jahrtausende lang überaus glücklich gewesene Mizraim von Ham abstammt. Der Fluch Noahs trifft ja Ham nicht in allen seinen Nachkommen, sondern nur in Kanaan, dem jüngsten derselben, die übrigen empfangen weder Segen noch Fluch, und auch das hat seine

weltgeschichtliche Bedeutung. Aber ist es denn mit Gottes Gerechtigkeit vereinbar, dass um der Sünde Hams willen Kanaan und nicht dieser blos als Person, sondern in der Gesammtheit aller von ihm stammenden Individuen gestraft wird? Als Antwort darauf beherzige man Folgendes. Noah durchschaut das innerste Getriebe der Handlungen seiner Söhne; die von diesen Handlungen als ersten Anfängen ausgehende Entwickelung liegt vor seinem prophetischen Geiste aufgedeckt. Sein Fluch gilt den Nachkommen Kanaans, insofern die Sünde ihres Stammvaters der Typus ihres sittlichen Zustandes geworden ist und zwischen seiner und ihrer Sünde ein durch die geschlechtliche Fortpflanzung und volkliche Einheit vermittelter Folgenzusammenhang stattfindet. Dass die Sünde Hams unter Kanaan im Schwange ging, nämlich schamlose Unzucht in Verbindung mit Götzendienst, beweisen Sodom und Gomorrha, beweisen die Schilderungen, welche uns die Thora von den Bewohnern des verheissenen Landes giebt Lev. c. 18 u. 20. Dt. 12, 31., beweisen die auf die Sittenlosigkeit der Phönizier und Karthager bezüglichen Sprüchwörter des Alterthums (Münter, Religion der Karthager S. 250 ff.). Jener erbliche geistige und sittliche Zusammenhang zwischen Volk und Ahnen trat im Alterthume um so stärker hervor, je mehr damals gegen das natürliche Gesammtleben ganzer Geschlechter und Völker das persönliche Leben der Einzelnen zurücktrat; das Volk bildet eine *persona moralis,* wogegen die Individuen fast verschwinden. Erst das Christenthum hat den Menschen als Person und zwar als neue Person dem Organismus des Geschlechts als eines der Sünde erlegenen enthoben. Sodann bedenke man dass der Fluch, welcher Kanaan ohne dass eine Bedingung ausgesprochen ist als ganzes Volk betrifft, kein Verdammnissurtheil ist, welches die Nachkommen Kanaans vom Heile ausschliesst. Die Knechtschaft ist zwar ein Nationalunglück, kann aber das Mittel zum Heile eines Volkes werden, wenigstens für die welche sich nicht der Nationalsünde theilhaftig machen. Es ist zwar Gottes Ordnung, dass er die Sünde der Väter an ihren Kindern heimsucht, aber für die Kinder, welche von der Sünde der Väter sich reinigen, wird die Strafe zur heilsamen Züchtigung, der Zorn, welcher das Charakteristische

der Strafe ist, verwandelt sich in Liebe, und darum ist es gleich wahr, dass Strafe im eigentlichen Sinne von jedem Einzelnen nur um seiner eigenen Sünde willen erlitten wird.

Nach dem Fluche über Kanaan beginnen, eingeleitet durch ein neues ויאמר, V. 26. die beiden Segenssprüche; beidemal wiederholt sich der Fluch über Kanaan refrainartig wie der dunkle Grund, auf den Sems und Jafets Segensgeschick aufgetragen wird. Die Beracha Sems gestaltet sich zu einer Beracha Jehova's, statt Sem Gutes anzuwünschen preist Noah Jehova der selbst dieses Gute ist: „gesegnet sei Jehova Sems Gott", denn dadurch wird Sem das vor allen anderen und für alle anderen gesegnete Völkergeschlecht, dass Jehova sich ihm (in Israel von Abram her) zum Bundesgott begiebt. Der Segen Jafets knüpft sich (wie mehrere der Segenssprüche Jakobs Gen. 49) an Etymon und Klang seines Namens: יפת אלהים ליפת weit mache es Elohim dem Jafet, von הִפְתָּה (פָּתָה *patere)*, welches wie הרחיב im Gegensatz zu Bedrängniss und Unfreiheit die Einführung in eine unbeengte, gesicherte, glückliche Lage bedeuten kann, hier aber, wo kein solcher Gegensatz statthat, von Ausbreitung über weite Ländergebiete vermöge einer zahlreichen Nachkommenschaft zu verstehen sein wird, also nicht in dem allgemeinen Sinne *laetificet* (wie Hofmann es versteht: von allseitigem Gedeihen in Dingen des natürlichen Lebens), sondern im eigentlichen Sinne von *latificet.* Diesem Segen entspricht ja auch die Erfüllung; denn von Sem hat die Geschichte Wesen und Namen, ihren innersten Pragmatismus, von Jafet ihre äussere Bewegung. „Die Thätigkeitsrichtung der semitischen Menschenartung hat in der Gestaltung und Organisation der innern Verhältnisse des Gedankens, der Rede, der Religion ihre weltgeschichtliche Aufgabe erhalten; das priesterliche Volk der Semiten war der Träger der höchsten Weltgedanken, deren es sich aus der geschichtlichen Selbstbezeugung Jehova's vergewissert hatte und ist dadurch zur Leuchte der Welt geworden; der Beruf, auf das äussere Leben zu wirken, die Beherrschung desselben durch die That, die Organisation der πολιτεία dagegen ist den wahrhaften Söhnen Jafets zugefallen" (K. Werner). Es fragt sich nun, ob zu וישכן באהלי־שם Jafet oder Elohim Subject ist. Eine

Erweiterung der Grenzen Jafets bis auf das Gebiet Sems (vgl. 1 Chr. 5, 10. וישבו באהליהם) kann nicht gemeint sein, nicht weil dadurch, wie Hofmann sagt, dem Segen Jafets ein Abbruch geschähe (man würde ihn ja nicht als Flüchtling, sondern als Herrn in Sems Hütten zu denken haben), sondern weil diese Erweiterung des Gebiets Jafets auf Kosten Sems mit dem Segen Sems unvereinbar ist. Aber soll man deshalb sich für die Beziehung des וישׁכן auf Elohim entscheiden? Es ist freilich wahr, dass שׁכן für Jehova's Gnadengegenwart in Israel das eigentliche Wort ist (Onkelos: וְיַשְׁרֵי שְׁכִינְתֵּיהּ), dass wie die Elohimpsalmen zeigen (z. B. Ps. 68, 36. 76, 3. 78, 60.) der Gott der in Israel wohnt eben sowohl אלהים als יהוה genannt werden kann und dass Sems Segen darin gipfelt, dass Jehova unter Sem seine Hütte aufgeschlagen hat und da in der Fülle der Zeit, Fleisch geworden, Wohnung gemacht hat ἐσκήνωσε Joh. 1, 14. Aber dass Gottes Gnadengegenwart bei Sem ist, liegt doch schon in dem ברוך ה' אלהי־שׁם und dass וישׁכן auf Jafet geht, liegt doch näher, weil V. 27. es vorzugsweise mit Jafet, wie V. 25. mit Kanaan und V. 26. mit Sem zu thun hat, weil das änigmatisch kurze יפת אלהים ליפת die Annahme einer folgenden Ergänzung begünstigt, weil der Gott Sems im Unterschiede von dem Jafets nicht אלהים, sondern יהוה genannt wird, weil יפת eine örtliche Ausdehnung besagt, endlich weil sich erwarten lässt, dass die von Sem und Jafet einträchtig vollzogene kindlich zarte Handlung in einem einträchtigen Verhältniss der beiden Gesegneten zu einander ihren schliesslichen gegenbildlichen Segen finden wird. Diese Gründe bestimmen mich, für den Sinn des weissagenden Segens den zu halten, dass Jafet weithin sich ausbreiten und mit Sem, dessen Gott Jehova ist, einträchtiglich in denselben Hütten wohnen wird, wie es Ps. 133, 1. heisst: wie fein und wie lieblich ist's שׁבת אחים גם־יחד. Das hat sich schon im A. T. erfüllt als in der nachexilischen Zeit griechische Sprache und Bildung in den Dienst Israels und der in Israel niedergelegten Offenbarung traten, ist erfüllt vor unseren Augen da es vorzugsweise jafetitische Völker sind, wir selbst zu ihnen gehörig, die in den guten Oelbaum Israels eingepfropft sind, wird dereinst sich schliesslich erfüllen, wenn die ganze

Heidenwelt, Jafet voran, *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα* Israels geworden sein wird. Mit Recht leitet daher der Talmud aus diesem Segen die Berechtigung des heiligen Gebrauchs der griechischen Sprache ab, mit Recht sagt Hieronymus *(trad. hebr.): „quod autem ait: et habitet in tabernaculis Sem, de nobis prophetatur, qui in eruditione et scientia scripturarum ejecto Israel versamur,* obwohl dabei Röm. 11, 17 f. nicht zu vergessen ist. So ist denn Sem der Gesegnetste. Kanaan wird dreimal mit dem Fluche der Knechtschaft belegt (למו = לאחיו), Sem empfängt geistlichen Segen (Jehova selber als seinen Bundesgott), Jafet zeitlichen, aber mit der Aussicht auf Theilnahme am geistlichen Segen Sems. „Es blitzt hier zuerst — können wir mit Tuch sagen — in den allgemeinsten Umrissen der Gedanke durch, den der Ergänzer alsbald in der Patriarchengeschichte deutlicher ausspricht, dass aus Sems Schoosse das Heil den Völkern kommen werde.“ Nach diesem Blicke auf die Zukunftgeschichte der von den drei Söhnen Noahs abstammenden Völker folgt V. 28 f. ein genealogischer, der Ueberschrift entsprechender Schluss. Hiermit ist das zehnte Glied der Geschlechtstafel c. 5. zu Ende gebracht.

IV. Die Toledoth der Söhne Noahs.

X, 1. bis XI, 9.

Die zehngliedrige mit Noah abbrechende Geschlechtstafel c. 5 (תולדות אדם) und die gleichfalls ihrem Grundstock nach genealogische und elohistische Geschichte Noahs oder der Fluth 6, 9. bis 9, 29. (תולדות נח) setzen sich nun c. 10 in der Völkertafel fort (תולדות בני־נח); auch dieser Abschnitt trägt den unverkennbaren Stempel elohistischer Geschichtschreibungsweise, nur V. 8—12., die sich leicht dem Gefüge des Ganzen entheben lassen, machen eine Ausnahme. Wir lesen hier ein Verzeichniss der von den drei Söhnen Noahs als den drei Urahnen der nachfluthlichen Menschheit abstammenden Völker, und zwar so dass zum Theil Söhne und Enkel jener Drei als die Stammväter gleichnamiger Völker, zum Theil gleich die Völker selbst als Nachkommen jener Drei genannt werden. Es ist zum Theil unentscheidbar, ob die Namen Personen- und Völkernamen zugleich oder ob sie nur Völkernamen sind; der heilige Geschichtsschreiber folgt der Anschauung und dem Verfahren des Alterthums, welches zwischen idealen und geschichtlichen Einheitspunkten, von wo aus sich die Völker entfaltet, nicht streng unterscheidet. Die Aufeinanderfolge der drei Söhne Noahs, welche im Sinne des Geschichtsschreibers ohne allen Zweifel geschichtliche Personen sind, ist hier Jafet, Ham, Sem. Dies hat nicht darin seinen Grund, dass die beiden gesegneten Söhne die Völkertafel schliessen sollen, sondern in der die Composition der Genesis beherrschenden Sitte, erst die Nebenlinien bei Seite zu schaffen, um dann unaufgehalten die Hauptlinie verfolgen zu können (vgl. Gen. c. 4 u. 5; 25, 12—18.; c. 36); deshalb steht

dieser Abschnitt תולדות בני־נח vor den c. 11, 10—32. folgenden תולדות שׁם, deshalb stehen innerhalb des Abschnittes selbst Jafet und Ham vor Sem und unter jenen beiden Ham zuletzt, weil er durch Kanaan, Mizraim, Kusch näher an Israel hinstreift als Jafet. Die Verheissungslinie mit dem erwählten Geschlecht aus dem Völkergewirr auszuscheiden — das ist der Zweck dieser grossen genealogischen Weltkarte, welchem gemäss sie sich gestaltet. Ihr Zweck ist aber auch ein positiver. Obwohl die Heilsoffenbarung sich weiterhin an ein erwähltes Geschlecht der semitischen Linie knüpft, so hat sie doch auf die gesammte Völkerwelt ihr Absehen. „Jetzt wo die heilige Geschichte in Begriff steht, die Völker ihre eigenen Wege gehen zu lassen, deutet die Aufbewahrung ihrer Namen darauf hin, dass keins derselben für die heilige Geschichte verloren gehen und keins von dem Rathschluss der ewigen Liebe vergessen werden soll" (Kurtz). Es ist ein Grundcharakterzug Israels, alle Völker als künftige Mitgenossen gleichen Heils mit einer Theilnahme hoffender Liebe zu umfassen, welche sonst im Alterthum unerhört ist. Darum hat anerkanntermassen das ganze übrige Alterthum etwas gleich Universelles, wie diese Völkertafel, nicht aufzuweisen; die erdbeschreibenden Abschnitte der epischen Gedichte der Inder und einzelner Puranas verlieren sich über Indien und höchstens die Nachbarländer hinaus in's Abenteuerliche, ihr System der um den Mêru herumgelagerten sieben Weltinseln *(dvîpas)* beschäftigt sich mehr mit den Welten der Götter und Genien als mit der Erde der Menschen (Lassen in Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes I, 341 ff.; Wilson, *the Vishnu Purana p. LXII.)*. Nirgends findet sich eine so universale Uebersicht des Völkerzusammenhangs. Unsichtbares Grün der Hoffnung windet sich durch das dürre Geäst dieses Völkerregisters. Es hat die Aussicht, dass die weit auseinandergehenden Wege der Völker aus dem Stammhause Noahs sich zuletzt an einem von Jehova gesteckten Ziele zusammenfinden, zur Perspective. Deshalb ergänzt Baumgarten das Wort Johannes v. Müller's, dass mit der Völkertafel die Geschichte anfangen müsse, durch ein zweites gleich wahres, dass in der Völkertafel als ihrem letzten Ziele die Geschichte endigen werde.

Mit ungeheurer Gelehrsamkeit hat Sam. Bochart in seiner biblischen Geographie, *Phaleg et Canaan* betitelt, die Völkertafel aus den Nachrichten des Alterthums zu erläutern gesucht; über 300 Folioseiten dieses Werkes sind ihr gewidmet. Die geschichtlichen, geographischen, sprachwissenschaftlichen, archäologischen Fortschritte ihrer Zeit haben für die Völkertafel ausgebeutet J. D. Michaelis in seinem *Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae* (Gotting. 1769, 1780. 2 Bände) und Rosenmüller in seinem Handbuch der biblischen Alterthumskunde. Nicht ohne Verdienst, obwohl ohne das selbstständiger Förderung, sind zwei von evangelischen Predigern ausgegangene Monographien: Feldhoff, Die Völkertafel der Genesis in ihrer universalhistorischen Bedeutung (Elberfeld 1837) und Krücke, Erklärung der Völkertafel Mose's (Bonn 1837). Joseph v. Görres ist leider vor Vollendung seines grossen trilogisch angelegten Werkes über die Völkertafel des Pentateuchs verstorben; nur der erste Band: Die Japhetiden und ihr Auszug aus Armenien (Regensburg, Manz 1845) ist zu Stande gekommen. Neuerdings ist ein sehr dankenswerthes Werk über die Völkertafel der Genesis von Aug. Knobel (Giessen 1850) erschienen. Es zeugt von sehr umfänglicher, obwohl nicht lückenloser Kenntniss der einschlagenden Literatur, und zeichnet sich aus durch anerkennenswerthe Akribie und Besonnenheit der Forschung. Abgesehen aber von dem Einzelnen vermögen wir Knobel in zwei Hauptpunkten nicht beizustimmen. Erstens gilt ihm die Völkertafel als nicht lange vor 1000 v. Chr. entstanden, also als ein Bild des Völkerbestandes zwischen 1200 und 1000, und er bekennt sich demgemäss zu der schon von Tuch vorgetragenen Ansicht, dass ihre Angaben aus der von den Phöniziern aus zu Israel gelangten Völkerkunde geflossen sind und ungefähr dem Bereiche des phönizischen Handels entsprechen. Diese Erklärungsweise können wir nicht brauchen, da wir aus guten Gründen den Pentateuch und namentlich seine priesterliche Grundschrift wirklich für ein Werk der mosaischen Zeit halten. Uns gilt als Quelle der Völkertafel die patriarchalische Sage, bereichert durch eine nicht von den Phöniziern, sondern von den Aegyptern aus zu Israel gelangte Völkerkunde; Hengstenberg hat in seinem Werke: Die Bücher Mose's und Aegypten S. 205 ff.

einen Anfang gemacht, aus der Völkerkenntniss, die sich auf den ägyptischen Denkmälern ausspricht, die Möglichkeit einer solchen ägyptischen Vermittelung zu erweisen. Zweitens huldigt Knobel, obwohl von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die Völkertafel kein blosses Fantasiestück, sondern ein ganz unschätzbares Denkmal alter Geschichte sei, noch zu sehr der rationalistischen Unart eines ebenso grund- als zwecklosen Subjectivirens. Dass der Verfasser die Völker nach den zwei oder drei Rassenfarben ordnet, dass Sem, Ham und Jafet mythische oder nur vorgestellte Personen seien (die beiden letzten Namen auf die Hautfarbe bezüglich), dass die entfernteren und dann die näheren Völker genannt werden von der Ansicht aus, dass die entfernteren sich am frühesten verbreitet, diese und ähnliche Voraussetzungen subjectiviren ohne Grund und Noth, was wenigstens zur Zeit noch eine nicht umgestossene Objectivität hat. Knobel betrachtet die Völkertafel ohne alle theologische Theilnahme, deshalb wird es ihm leicht, das was im Zusammenhange der heiligen Geschichte Hauptsache an ihr ist als Mythus oder blose Vorstellung des Erzählers anzusehen.

Jafet mit seinen sieben Söhnen, die so hiessen wie folgt oder Stammväter so wie folgt genannter Völker wurden, eröffnet die Völkertafel. גֹּמֶר sind die unter den Classikern zuerst bei Homer genannten *Κιμμέριοι;* der alte Klang ihres Namens, welchem גֹּמֶר entspricht, hat sich noch im Munde der Bewohner von Wales erhalten, die sich *Cumri, Cymri, Cymriau* nennen. מָגוֹג sind nach der sich bestätigenden traditionellen Erklärung die Scythen, das Volk des Kaukasus, der noch jetzt im Munde kaukasischer Völker den Namen *Gogh* führt. מָדַי sind Meder (auf den Keilinschriften *Mada,* Name des Volkes und Landes); die von Knobel aufgenommene Ableitung des Namens von sanskr. *madhja* Mitte ist ungewiss. Ebenso unverkennbar wie מָדַי ist der Name יָוָן (sanskr. *Javana,* altpersisch *plur. Junâ),* nach Knobel Bezeichnung sämmtlicher aus urgriechischem Stamme hervorgegangenen Sprossen des Griechenvolkes. Die auch bei Ezechiel dreimal beisammen genannten תֻּבָל und מֶשֶׁךְ sind ohne Zweifel die Tibarener und Moscher, jene zwischen den Quellen des Phasis und Cyrus, diese am Thermôdon in Pontus; auch auf ägyptischen

Denkmälern finden sich *Maschoasch* und *Toerscha*, vielleicht dieselben, neben einander (Hengstenberg, Aegypten S. 206 f.), auf assyrischen *Tubal* und *Misek* (Rawlinson, *Journ.* XII, 2. p. 464 s.). תירס erklären wir mit Knobel von den Thraken, nicht den Tyrsenern. Auf diese sieben Söhne Jafets folgt die Nachkommenschaft des erstgenannten der sieben, des Gomer; er ist Vater des אשכנז d. i. der jüdischen Tradition nach der Deutschen, welche nach einer auch von Grimm (Geschichte der deutschen Sprache 2, 824 ff.) verglichenen Stammsage sich von *Ἀσκάνιος* herleiten und nach Knobel als Asengeschlecht diesen ältesten, in vielen Gestalten vorkommenden Namen führten; des ריפת, ein noch nicht sicher entzifferter Name, nach Knobel der früher einmal an den *ὄρη Ῥίπαια* wohnhaften Kelten (die Ripäen combinirt Knobel mit den Karpathen) und der תוגרמה d. i. der Armenier, die sich selbst noch jetzt Haus Thorgoms oder *Thorkomatsi* nennen (Ritter, Erdkunde X, 358), nach Rawlinson auf assyrischen Denkmälern *Tarkheler* von *Togoma*, nach Knobel mit Einschluss der Phryger. Nun folgen mit Uebergehung von Magog, Madai, Tubal, Meschech und Tiras nur noch die Nachkommen Javans: אלישה erinnert an Elis, die westliche Landschaft des Peloponnes, und דודנים an die pelasgische Gottesdienststätte Dodona, zunächst in Thessalien, von da mit den Pelasgern nach Epirus gewandert (vgl. Ilias 16, 233, wo Achilles den Zeus anruft *Δωδωναῖε Πελάσγικε*). Aber beide Anklänge fügen sich in keinen rechten völkergenealogischen Zusammenhang. Man könnte bei אלישה mit gleichem Rechte oder Unrechte an Eleusis denken, nach Kastor bei Eusebius von Ogyges gegründet (vgl. Dorfmüller, Gymnasialprofessor in Augsburg, *de Graeciae Primordiis.* 1843. 4.). Sehr beachtenswerth ist daher der neue Versuch Knobel's, eine historisch begründetere Deutung der Söhne Javan's zu geben: אלישה die Aeolier *Αἰολεῖς*; תרשיש die Tyrsener, Etrusker oder Tusker (das spanische Tartessus eine von den Phöniken vorgefundene etruskische Niederlassung); כתים die auf den Inseln zwischen Griechenland und Asien wohnenden Karer; דודנים das von Europa aus gegründete dardanische oder trojanische Volk, der namhafteste Zweig der Nordgriechen. Diese Deutungen sind befriedigend; es wäre zu

wünschen dass sie sich weiter bestätigen. Die Voraussetzung, dass die Namen der Völkertafel weiteren Sinnes sein können als im späteren Sprachgebrauch, ist richtig. כתים sind nicht blos die Cyprier. Heisst doch 1 Makk. 1, 1. 8, 5. Alexander König von Kittim. Vielleicht verhält sich *Μακετία*, der alte Name Macedoniens, ebenso zu כתים wie מגוג zu גוג. „Von diesen — so schliesst die Strophe über Jafet — haben sich getrennt die Inseln der Völker in ihren Ländern jegliches nach seiner Sprache, nach ihren Familien in ihren Völkern.“ Ein Theil der Jafetiten blieb in Asien, die Meder sind die östlichsten des asiatischen Theils; ein zweiter bildet den Uebergang nach Europa, ein dritter die Bevölkerung von Europa selbst; איי הגוים sind die Insel- oder Küstenvölker nördlich vom Mittelmeere von Kleinasien bis Spanien, Eines Ursprungs, aber auseinandergegangen in verschiedene Sprachen und Geschlechter. Die jafetischen Völker Hinterasiens, darunter Inder und Chinesen und die Urbevölkerungen ihrer grossen Ländergebiete, lässt der Verfasser liegen und auch von den westasiatischen und europäischen Völkern genealogisirt er nur zwei. Knobel findet den Grund davon in der Beschränktheit seiner Völkerkunde; man hat aber sicher hinzuzunehmen, dass der Verfasser mehr weiss als er sagt und in dem was er sagt von dem Gesichtspunkte der beziehentlichen Bedeutsamkeit der einzelnen Völkerfamilien und Völker für die Heilsgeschichte geleitet wird.

Von V. 6. an folgen die Nachkommen Hams, dessen Name allerdings mit der sonnverbrannten schwarzen Hautfarbe semitischer Völker zusammentrifft; *Χοὺμ* bedeutet nach Eupolemos so viel als bei den Griechen *ἄσβολος fuligo*. Ueber die Namen der Söhne Hams kann kein Zweifel obwalten. כוש sind die Aethiopen, noch in Josephus' Zeit war der Name Kuschiten bei ihnen selbst und allen Asiaten im Gebrauch. Knobel hat nachgewiesen, was auch Rawlinson über *Kushijâ* der Keilinschriften in seinem *Memoir* bestätigt, dass das älteste Alterthum Aethiopen im ganzen südlichen Asien kennt und einen Zusammenhang zwischen diesen und den Aethiopen Afrika's annahm; „allem Anschein nach wohnte der Hauptheil des äthiopischen Volkes einmal in Arabien und semitisirte sich daselbst, indem er sich mit

Semiten mischte (خمش)." מצרים (eigentlich Doppelenge, das durch den Nil getheilte und zwei schmale Streifen bildende oder das zwischen zwei Bergreihen eingeschlossene Land) ist Aegypten, poetisch mit Anspielung auf den hamitischen Ursprung ארץ חם Ps. 78, 51. 105, 23. פוט ist das dritte hamitische Volk Afrika's, die Libyer, altägyptisch *phet* (abgebildet durch die Hieroglyphe des Bogens). Auf die afrikanischen Hamiten folgt כנען Kananiter mit Phöniken, auch altägyptisch *Canana.* Knobel hält an der von Hengstenberg und Movers bezweifelten Herkunft der Kananiter vom persischen Meerbusen als einer sichern geschichtlichen Thatsache fest. Er ist so besonnen, trotz der semitischen Sprache der Kananiter die hamitische Abkunft nicht zu bezweifeln; „sie haben sich, wie andere Hamiten, semitisirt und ebenso wie Abraham die Landessprache des später sogenannten Kanaan angenommen, wenn sie dieselbe nicht schon mitbrachten." Auch die babylonische Sage (Eupolemos bei Eusebius *praep. ev.* 9, 17.) bestätigt den genealogischen Zusammenhang zwischen *Χοὺμ*, *Μεσραεὶμ* und *Χαναάν.* Ueber die V. 7. genannten Nachkommen des Kusch lässt sich gleich Sicheres wie über die Söhne Hams nicht sagen. סְבָא sind nach Knobel diejenigen Aethiopen, welche Herodot von Elephantine bis Meroe wohnen lässt; חוילה die makrobischen Aethiopen, die zum Theil in Arabien, zum Theil in Afrika wohnten und dort sich mit einwandernden Joktaniden vermischten; סַבְתָּה die in Hadhramaut, wo Strabo und Plinius ihre Hauptstadt Sabatha nennen, wohnhaften; רעמה die Bewohner von *Ῥέγμα* (*Ῥῆγμα*) im südöstlichen Arabien, das noch jetzt vorhandene zurückgedrängte Urvolk der Gegend von Oman; סַבְתְּכָא die östlich vom persischen Meerbusen wohnenden Ichthyophagen; die Nachkommen R'ama's: שְׁבָא und דדן beide in der Nähe des persischen Meerbusens, von wo sich die sabäischen und dedanischen Kuschiten nach dem Nordwesten verbreitet und hier mit Abrahamiden zu Mischstämmen vereinigt haben. Also auch unter den kuschitischen Stämmen machte sich, wie bei Kanaan, das Uebergewicht des semitischen Elements geltend. „Positive ethnographische Studien — sagt Humboldt, Kosmos I, 384 — durch gründliche Kenntniss der Geschichte unterstützt, lehren, dass eine grosse Vorsicht in der Vergleichung der Völker und

der Sprachen anzuwenden sei. Unterjochung, langes Zusammenleben, Einfluss einer fremden Religion, Vermischung der Stämme, wenn auch oft nur bei geringer Zahl der mächtigeren und gebildeteren Einwanderer, haben ein in beiden Continenten sich gleichmässig erneuerndes grosses Phänomen hervorgerufen: dass ganz verschiedene Sprachfamilien sich bei einer und derselben Race, dass bei Völkern sehr verschiedener Abstammung sich Idiome desselben Sprachstammes finden.“ Einstweilen das jehovistische Stück V. 8—12. übergehend, wenden wir uns gleich zu den V. 13. aufgeführten Nachkommen Mizraims, die auch äusserlich durch *nomm. plur.* als ganze Völkermassen bezeichnet sind: die לודים (verschieden von dem semitischen לוד V. 22.), nach Knobel's unsicherer Vermuthung der ägyptisirte im nordöstlichen Aegypten ansässige Theil des semitischen Lud, nach Andern ein Gesammtname maurischer Stämme; die ענמים nach Knobel die Bewohner des Delta, LXX. Ἐνεμετιείμ von *sanemhit regio septentrionis* das nördliche Aegypten; die להבים = לובים die Libyer, nach Knobel die ägyptisirten Bewohner des ägyptischen Libyens d. i. des Landes auf der Westseite der kanopischen Nilmündung; die נַפְתֻּחִים, nach Knobel die Bewohner Mitteläyptens als Volk des Phthah *(na-phthah)*; die פַּתְרֻסִים die Bewohner von Oberägypten, dem südlichen Mutterlande des eigentlichen Aegyptens (ägyptisch *peträs* das Mittägige, auch blos *räs* als Name des südlichen Aegyptens); die כסלחים die Kolchier, welchen auch Herodot und andere Alte das Zeugniss ägyptischer Abstammung geben; die כפתרים nicht die Kappadoken, wie alte Uebersetzer erklären, sondern die Bewohner des zwischen Aegypten und Griechenland liegenden Kreta; ein Mythus bei Diodorus Siculus sagt, dass Ammon, von Saturn und den Titanen bekämpft, nach Kreta floh und Beherrscher Kreta's wurde. Zu כסלחים wird hinzugefügt אשׁר יצאו משׁם פלשׁתים. Die Philistäer haben also einmal bei den Kolchiern gewohnt; nach Amos 9, 7. Jer. 47, 4. aber sind sie aus כפתור d. i. Kreta eingewandert, weshalb sie 1 Sam. 30, 14. Zef. 2, 5. Ez. 25, 16. כרתים heissen. Beide Ableitungen sind zu combiniren, das philistäische Volk Kanaans ist das Conglomerat einer kolchischen und kretischen Einwanderung; Knobel meint, dass in Erinnerung dieser zwiefachen Herkunft

פלשתים oder פלתי und כרתים oder כרי (mit כרתי wechselnd) unterschieden werden. Die Abstammung der Philistäer bleibt im Dunkeln; denn יצאו מן besagt nur die örtliche Herkunft. Hitzig hat ohne Beifall zu finden die pelasgische Abstammung der Philistäer zu beweisen gesucht (die Weissen von sanskr. *balaxa);* Quatremère erklärt sie für Berbern und sucht Kasluchen und Kaftoren im jetzigen marokkanischen Reiche; Knobel hält die eigentlichen פלשתים für ägyptische Lydier, die כרתים für Karer. Von den Nachkommen Mizraims, deren Namen uns grossentheils dunkel, aber doch nicht so durchgängig dunkel sind, dass wir mit Josephus *ant.* I, 6, 2. sagen müssten *περὶ τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἴσμεν*, gehen wir zu den Nachkommen Kanaans über. Unter den Namen dieser scheinen צידן der als Erstgeborener Kanaans bezeichnet ist und חת Personennamen sein zu sollen; das hohe Alter dieser beiden bestätigt sich dadurch, dass Sidon nach Justin 18, 3. die erste von den an das Mittelmeer gezogenen Phöniken erbaute Stadt ist und Chat nach Bunsen auf ägyptischen, nach Rawlinson auch auf assyrischen (Journal XII, 2. p. 429, 432) Denkmälern als Gesammtname der Kananiter vorkommt; Tyrus (zuerst Jos. 19, 29.) bleibt als eine jüngere Gründung in der Völkertafel unerwähnt. Die übrigen neun Nachkommen Kanaans sind היבוסי, die Jerusalem, ursprünglich יבוס genannt, zu ihrem Mittelpunkt hatten; האמרי, die sich nicht blos über das West- sondern auch Ostjordanland ausbreiteten; הגרגשי im Westjordanland (s. zu Matth. 8, 28.); החוי vorzüglich am Libanon; הערקי deren Name sich in *Ἄρκη* (*τὰ Ἄρκα*) am Fusse des Libanon, dem jetzt zerstörten Geburtsorte des Kaisers Alexander Severus, erhalten hat; הסיני in der Nähe der Arkiten in der Gegend des Libanon; הארודי die Aradier, seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. auf der kleinen Felseninsel Aradus nördlich von Tripolis wohnhaft; הצמרי die Bewohner von Simyra südlich von Aradus; החמתי die Bewohner von Hamath (später Epiphania) zwischen Emesa und Apamea am Orontes. Von diesen kananitischen Völkerschaften sagt der Verfasser V. 18[b]. dass sie sich nachher (was früheres Beisammenwohnen voraussetzt) zerstreuten, und V. 19. dass der Umfang ihres später in Beschlag genommenen Gebiets reichte von dem nördlichen Sidon in der

Richtung nach dem südlichen Gerar bis Gaza und von da in der Richtung nach den östlich gelegenen Sodom, Gomorrha, Adama und Zeboim bis Lesʿa d. i. dem spätern Kalirrhoe (im Osten des todten Meeres mit einer heissen Schwefelquelle). Dass hier von den vier Städten wie noch bestehenden gesprochen und der Philistäer nicht gedacht wird, hat in der uralterthümlichen Anschauung der Urkunde seinen Grund. Auffällig ist dass Pheresiter, Anakäer und andere Völkerschaften des Landes Kanaan, besonders Refaiten und Choriten, nicht erwähnt werden. Ewald und Bertheau folgern daraus, dass diese Völkerschaften die Ureinwohner des Landes waren. Kurtz in der Abhandlung über die Ureinwohner Palästina's (Rudelbach-Guericke's Zeitschrift 1845, 3.) behauptet dagegen dass die Kananiter, als sie von der Gegend des persischen Golfes herkamen, das Land unbewohnt fanden. Das ist nicht wahrscheinlich. Einige jener hier nicht genannten Völkerschaften mögen unter genannten zu begreifen sein; die meisten scheinen mir mit Knobel (S. 198 ff.) deshalb nicht genannt zu sein, weil sie nicht hamitischen Ursprungs sind.

Ehe wir nun zu den Semiten übergehen ist die jehovistische Einschaltung V. 8 — 12. zu erklären. Sie kennzeichnet sich als solche nicht nur durch den Gottesnamen יהוה, der hier gerade da gebraucht ist wo man אלהים erwartet, sondern auch dadurch dass sie nachträglich einen Sohn Kuschs nennt, dessen Name offenbar Personenname ist und unter den V. 7. genannten Söhnen Kuschs, deren Namen Völkernamen sind, gar nicht ankündigungsweise genannt ist. Die Einschaltung ist so culturgeschichtlicher Art wie die gleichfalls jehovistische Geschichte der Kainiten in c. 4. Kusch, heisst es, zeugte Nimrod, dieser fing an zu sein ein גבור auf Erden, er fing also ein Gewerbe an, eine eigene Lebensrichtung und Lebensweise, wie c. 4 die Kainiten, und zwar die eines Helden, eines Eroberers, eines Zwingherrn. Er ward גבור־ציד לפני ה׳ ein gewaltiger Jäger angesichts Jehova's d. h. nicht wie Knobel erklärt nach der Ansicht Jehova's, sondern entweder in Jehova trotzender oder in Jehova kundbarer, also weltgeschichtlich bedeutsamer Weise. Es ist nicht Menschenjagd, sondern Thierjagd gemeint, der Gegensatz des friedlichen Hirtenlebens 25, 27.; denn es ist dieselbe Lebensrichtung, die

im Ernst Krieg, zur Unterhaltung Jagd treibt, in beiden Fällen eigenes und fremdes Leben auf's Spiel setzend und an Wagnissen um's Leben sich ergötzend. Nimrod ist Begründer der Jagd, dieses Ritter- und Herrenhandwerkes, welches bis auf den heutigen Tag, getreu seinem Ursprung, die Lust der Tyrannen geblieben ist — darum pflegt man zu sagen (vgl. die gleiche Einführung von Volksspruchreden Num. 21, 27. 1 Sam. 10, 12.): „wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor Jehova", wahrscheinlich ein volksthümlicher Ausdruck von leidenschaftlichen Liebhabern des Waidwerks, die zugleich Eroberer oder Tyrannen. Dieser Nimrod war auch Begründer des ersten monarchischen Staats: der Anfang seines Reiches ward Babel und Erech und Akkad und Kalne im Lande Sinear. בבל ist die allbekannte Stadt am Eufrat, die von Nimrod her das Emblem der Weltmacht geworden ist; an einer ihrer Mauern war nach Diodor 2, 8. eine Jagd des Ninus und der Semiramis abgebildet. Der Name von כלנה hat sich in der Landschaft Chalonitis erhalten, in welcher später Ktesiphon am Ostufer des Tigris, nordöstlich von Babylon, erstand. Auch Spuren der Namen ארך und אכד finden sich noch; vielleicht bergen die Trümmer von 'Akr Kuf, Elhamîr u. s. w., die den babylonischen gleichen, Reste dieser uralten Städte, denn von den Ruinen des alten Babylon aus erstreckt sich fernhin eine lange Hügel- und Grabmälerkette, welche von einem untergegangenen uralten Reiche Zeugniss giebt. Das Land dieser vier Städte des ersten Reiches Nimrods heisst ארץ שׁנער (deshalb Micha 5, 5. ארץ נמרד) d. i. das eigentliche Babylonien, das südliche Flachland, welches vom Hamringebirge begrenzt wird und sich bis an den persischen Meerbusen erstreckt (Tuch, *de Nino Urbe. Lips.* 1845). Dieses babylonische Reich Nimrods erweiterte sich bis auf Assyrien V. 11 f.: von dem Lande Sinear zog er aus gen Assur (אשׁור ist *acc.* der Richtung für אַשּׁוּרָה, wie Tuch, Baumgarten, Knobel es fassen) und baute Ninive und Rechobot-'Ir und Kelach und Resen zwischen Ninive und Kelach, das ist die grosse Stadt. Nimrod unterwarf sich also auch das Land östlich vom Tigris und hier baute er die genannten vier Städte, welche — so glaube ich mit Feldhoff und neuerdings mit Knobel und Rawlinson היא העיר הגדולה fassen zu müssen —

Eine grosse Stadt, genannt Ninive, im weiteren Sinne bildeten. Knobel ist so kühn, Ninive mit dem heutigen Nimrud, Resen mit Kujundschik (Mespila Xenophons), Kelach mit Khorsabad zu identificiren und Rechobot-'Ir, für welches sich bis jetzt kein Anknüpfungspunkt findet, an die rechte untere Ecke des Quadrats zu versetzen, wogegen Rawlinson Nimrud und כלח (חלח), Nebbi Junus und נינוה im eigentlichsten Sinne, Kujundschik und *Μέσπιλα* Xenophons, Khorsabad und סרגון (صرعون des Jakut) zusammenhält *(Journal of the Royal Society* XII, 2. 1850). Für kuschitische Grundlagen des ältesten babylonisch-assyrischen Reiches zeugen mehrere von Knobel gesammelte Spuren, für ein Abhängigkeitsverhältniss der urältesten babylonischen Cultur von der ägyptischen mehren sich die Beweise (Lepsius, Chronol. I, 222 ss.), in der Sprache der assyrischen Keilschriften hat Rawlinson neben semitischen auch ägyptische Elemente gefunden (a. a. O.). Wenn Champollion auf der statistischen Tafel von Karnak *Nen-i-u* richtig gelesen hat, so käme der Name Ninive's schon auf einem Denkmal aus der Zeit Thothmes III. vor; unsere Urkunde verlegt den Ursprung Babels und Ninive's ohne dem Verdacht der Unglaubwürdigkeit zu erliegen in die vorabrahamische Zeit. Die fortschreitende Entzifferung der altassyrischen Denkmäler wird uns noch manches scheinbar Unglaubliche zu glauben zwingen. Es ist wesenhafte Geschichte, die hier ausgesagt wird, kostbar ist die Lehre, die sie uns unter die Augen hält. Wie Kain der erste Städtebauer ist, so ist Nimrod, wenigstens innerhalb der heiligen Geschichte, das erste Staatsoberhaupt, der erste König; sein Reich ist ein durch Eroberung zusammengebrachter, despotisch regierter Collectivstaat. Seine Herrschaft ist die Herrschaft durch das Recht des Stärkeren, die Herrschaft der despotischen Gewalt im Gegensatz zur väterlichen, patriarchalischen. Durch seinen Namen נמרד (von מרד sich empören) repräsentirt er die Revolution, in seiner Herrschaft den Despotismus. Dieser beiden sich berührenden Extreme hat der monarchische Staat von diesem seinem unlautern Anfange aus sich nie entäussern können. Er ist seinem Wesen nach kosmisch oder wie hier die Schrift sagt hamitisch, er steht also auf dem Boden des Fluchs. Er ist geheiligt, aber nie heilig

geworden. Das Ende des ungeheiligten Weltreichs, des ersten wie des letzten, ist dass es zum Trümmerhaufen wird, der Fluch Hams, dass er Knecht der Knechte sei, ist überall das Ende vom Liede. Und das Ende des geheiligten Weltreichs, des Staates auch im edelsten Sinne, ist dass er untergehe im vollendeten Reiche Gottes, in welchem zugleich mit der Sünde auch das Regiment des äusseren Gesetzes und des Schwertes verschwunden sein wird.

Nachdem V. 20. die Genealogie der Hamiten ähnlich wie V. 5. die der Jafetiten geschlossen ist, folgt V. 21 ff. die Genealogie der Semiten; Sem führt den auf das Folgende vorbereitenden ehrenvollen Beinamen אבי כל־בני עבר (nicht blos der עברים im engeren Sinne) und אחי יפת הגדול Bruder Jafet des grossen d. i. erstgeborenen, nach Andern (wofür fast gleich wichtige Gründe sprechen) erstgeborener Bruder Jafets. Fünf Söhne Sems, lauter Völkernamen, werden aufgezählt: עילם die zwischen dem kaspischen Meere und dem persischen Meerbusen wohnenden Elymäer, deren semitische Sprache später der persischen wich (die semitischen Elemente des Pehlwi sind erst sehr spät aus dem Syrischen angeeignet); אשּׁור die auf der Ostseite des Tigris sesshaften, von da nach Westen und Nordwesten verbreiteten Assyrier; ארפכשׁד die Bewohner von *Ἀῤῥαπαχῖτις*, nach Knobel die ursprünglich in Arrapachitis und Karduchien, also dem nördlichen Theile Assyriens sesshaften Chaldäer; לוד nach der gewöhnlichen Deutung die kleinasiatischen Lydier, nach Knobel ein südlicher, die urarabischen Stämme einschliessender Semitenstamm; ארם die Aramäer in Syrien und Mesopotamien. Von Elam, Assur und Lud werden nun keine weiteren Nachkommen genannt, offenbar nicht aus Unkunde, sondern Absicht. Aram ist Israel zu nahe verwandt und zu sehr in die folgende Geschichte verflochten, als dass dieser blose Name genügen könnte; der Verfasser nennt auch die Nachkommen Arams: עוץ ein aramäischer Stamm der Landschaft gleichen Namens im östlichen Idumäa; חול in den Gegenden des Libanon nahe den Jordanquellen; גתר nach der arabischen Sage Ahn der Stämme Themud und 'Gadîs; מש im nordöstlichen Mesopotamien (*ὄρος Μάσιον* oberhalb Nisibis). Es folgen die

Nachkommen Arpachschads, des Ahnherrn der Abrahamiden und Joktaniden. Die Namen שֶׁלַח, עֵבֶר, פֶּלֶג, von denen wenigstens der erste und dritte nur Personennamen sind, werden von den Neuern als bedeutsame Abstracta gefasst: שֶׁלַח die Entsendung (aus dem chaldäischen Stammsitz), עֵבֶר der Uebergang (in das Land jenseits des Euphrat), פֶּלֶג die Theilung (in verschiedene Wohnsitze); diese abstracte Fassung ist aber wider den Charakter der Völkertafel, welche uns nöthigt, die als Völkernamen nicht deutbaren Namen als Personennamen zu fassen, ein solcher ist auch יָקְטָן, der Bruder Pelegs, bei den Arabern unter dem Namen Kachtân als Stammvater aller jemenischen Stämme und Regenten bekannt. Von den 13 Söhnen Joktans lassen wenigstens einige sich als Stammnamen mit bestimmter Oertlichkeit fassen. חֲצַרְמָוֶת ist Hadhramaut der Südostküste am indischen Meere; הֲדוֹרָם die Atramiten bei Ptolemäus, Uranius und Plinius; אוּזָל in dem von ihnen erbauten Ssana, einer der bedeutendsten Städte Südarabiens, wohnhaft; שְׁבָא die Sabäer mit der Hauptstadt Mariaba, dem jetzigen Mareb. Die Deutung der Namen אַלְמוֹדָד, שָׁלֶף, יָרַח, דִּקְלָה, עוֹבָל, אֲבִימָאֵל, יוֹבָב beruht bis jetzt nur auf sehr unsicherer Vermuthung, sie hat der Aufschlüsse zu warten, welche weitere Untersuchungen des innern Arabiens versprechen. Leider lässt sich selbst nichts Sicheres über die V. 30. angegebenen Grenzen der Joktaniden sagen: ihr Wohnsitz war von Mescha gegen Sefâr hin, dem östlichen Gebirge. Ist מֵשָׁא hier Mesene an der Nordwestspitze des persischen Golfs? Knobel verwirft diese Deutung, ohne Annehmbareres an ihre Stelle setzen zu können, er verwirft sie, weil alle Joktaniden dem südlichen Arabien angehören. Aber das ist eben die Frage. Allerdings ist es das Nächstliegende, auch אוֹפִיר und חֲוִילָה da zu suchen. Es muss auch, wie Gen. 25, 18. 1 Sam. 15, 7. beweisen, wirklich ein arabisches חֲוִילָה gegeben haben; ob aber das Gen. 2, 11. genannte הַחֲוִילָה dasselbe ist? Von einem אוֹפִיר in Arabien weiss dagegen das Alterthum gar nichts, Knobel muss sich hier mit den unwahrscheinlichsten Combinationen behelfen. Deshalb bleibt Lassen's Vermuthung, dass אוֹפִיר das Küstenland an den Mündungen des Indus sei, bewohnt von dem Volke der Abhîra, die nächste indische Küste für die Phönizier

(Alterthumskunde I, 539), immer noch die beste. Die Combination von חוילה mit *Kampîla,* dem Daradaland im Nordwesten Indiens, wo sich Gold findet reichlicher als sonst in Indien und Iran (ebend. 529 f.), lassen wir dahingestellt, sind aber überzeugt dass Gen. 2, 11. ein indisches Chavila, verschieden von dem arabischen, voraussetzt und dass man eine Verbreitung der Joktaniden bis nach Indien anzunehmen hat, obschon diese V. 30. nicht ausgesagt ist, denn ספר הר הקדם ist schwerlich wie Columbus that (Humboldt, Kosmos 2, 168. 416) mit Ofir zusammen im fernen Ostasien zu suchen. סְפָר ist, wie Fresnel ziemlich überzeugend bewiesen hat, mit ظفار identisch, der alten himjaritischen Königsstadt unten am indischen Meere, deren Trümmer noch jetzt vorhanden sind. Mit den Joktaniden schliesst das unschätzbare trilogische Verzeichniss. Im dritten Theile ist die Genealogie der Linie der Verheissung bis auf Peleg herabgeführt. Elam, Assur, Lud, Aram, die von Sem durch Arpachschad stammenden joktanidischen Araber sind beseitigt und es ist nun freier Raum, um in der folgenden Genealogie 11, 10 ff. Sems auf Abraham und somit Israel nebst den ismaelitischen und überhaupt abrahamidischen Arabern zielende Toledoth zu verfolgen. Zugleich ist durch die dem Namen פלג V. 25. beigefügte etymologische Bemerkung auf die 11, 1 ff. erzählte Geschichte des Anlasses der Scheidung der Menschen in Völker und Sprachen vorbereitet.

Die Sprachverwirrung und Völkerscheidung XI, 1—9.

In dem jehovischen Abschnitt 11, 1—9. wird uns erzählt, dass die Völkerscheidung, welche c. 10 durch נִפְלַג, נִפְרַד, נָפוֹץ bezeichnete, ihren letzten Grund nicht in einer natürlichen entwickelungsmässigen Vermannigfaltigung, sondern einer wunderbaren gewaltsamen Zersprengung hat. Die ganze Erde war, ehe die c. 10 erwähnten vielen לְשׁוֹנוֹת entstanden, שׂפה אחת ודברים אחדים *unius labii,* wie man lateinisch sagen würde, *eorundemque verborum;* Sprechweise und Sprachschatz waren dieselben (שׂפה und דברים verhalten sich nicht sowohl wie Allgemeines und Besonderes, als wie Subjectives und Objectives, Erzeugendes und Erzeugtes). Vom Araratlande aus wendeten sich die

durch Einheit der Sprache, also auch der Gesittung und geistigen Anschauung verbundenen Menschen ostwärts (מקדם nach den Gegenden hin, welche vom Standpunkte des Israeliten aus östlich gelegen sind) und liessen sich nieder in der Ebene des Landes Sinear d. i. in dem niedrigen reichbewässerten fruchtbaren Flachlande zwischen Euphrat und Tigris; בקעה ist hier nicht ein Tiefthal zwischen Gebirgskränzen, sondern eine weitausgebreitete Thalebene, *πεδίον* wie Herodot (s. 1, 178. 193) von Babylon sagt: *κέεται ἐν πεδίῳ μεγάλῳ*. Indem sie hier Anstalten zur Errichtung von Bauten trafen, wobei ihnen Backsteine (*πλίνθοι ὀπταί*) die Stelle der Bruchsteine und Asphalt (*bitumen*) die Stelle des Mauerkalkes vertrat — dieses überaus feste Bindemittel und jenes dem Feuer, Wasser und Wetter widerstehende Baumaterial noch jetzt an den Trümmern sichtbar —: da sprachen sie: „auf wir wollen uns bauen eine Stadt und einen Thurm und seine Spitze bis an den Himmel (ein Umstandssatz: *ita ut ad coelum usque pertingat fastigium ejus)* und wollen uns machen einen Namen (d. i. uns Nachruhm erwerben, uns ein Denkmal setzen 2 Sam. 7, 23. 8, 13.), damit wir nicht etwa zerstreut werden über die Fläche der ganzen Erde.“ Das Streben nach Erhaltung der Einheit war an sich nicht sündlich, wohl aber Beweggrund und Mittel. Der Beweggrund ist selbstische Ruhmsucht, das Mittel ein selbstgeschaffenes fleischlich äusserliches, der Zweck also eine Einheit ohne Gott, dessen positive Offenbarung ihnen als Einheitsband nicht genügte und zusagte. Ed. Nägelsbach hat Recht, wenn er die Vorstellung dieses Stadt- und Thurmbaues als eines titanischen himmelstürmenden Unternehmens abweist und den von der Sibylla bei Josephus *ant.* I, 4, 3. *ὡς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀναβησόμενοι δι᾽ αὐτοῦ* (*πύργου*) angegebenen Zweck desselben der Schrift fremd befindet. Aber eben so wahr ist es, wenn Baumgarten bemerkt, dass wir hier die Wahrheit der heidnischen Fabeln von den Himmelsstürmern vor uns haben, denn die gottentfremdete Selbstsucht, welche den himmelan strebenden Bau beschliesst, ist in ihrem letzten Grunde doch Feindschaft gegen Jehova. Um diese widergöttliche Einheit im Keime zu zerstören, fährt Jehova herab um zu sehen die Stadt und den Thurm den gebaut hatten die

Menschenkinder; dieses ירד Jehova's (es steht nicht אלהים, obwohl dieses als Gegensatz zu בני האדם sehr passend gewesen wäre) ist der Ausdruck seiner richterlichen Cognition des Thatbestandes, welche vom Himmel aus erfolgt, wohin Jehova als er das Fluthgericht verhängte aufgefahren war und wo er von da an, umgeben von den Geistern des Dienstes, throat. Die Worte in denen Jehova seinen Befund des Thatbestandes ausspricht erinnern an 3, 22. in der Geschichte des Falles: siehe Eine Gesammtheit (עם auch sonst vom Menschengeschlecht ohne den Nebenbegriff nationaler Individualität) und Eine Sprache haben sie alle und dies (dieser Stadt- und Thurmbau) ist der Anfang ihres Thuns (der Anfang weiterer ungöttlicher und widergöttlicher Unternehmungen) und nicht unmöglich wird ihnen sein alles was sie vornehmen (eigentlich *non praescindetur ab iis h. e. non tam arduum erit ut exequi nequeant).* Der ausgeführte Bau zeigt eben was die Gemeinsamkeit vermag. Dieser Gemeinsamkeit hat sich die Sünde bemächtigt; deshalb muss sie zerstört werden. Diese Zerstörung ist nicht blos eine That der göttlichen Gerechtigkeit, sondern auch der göttlichen Barmherzigkeit, welche der furchtbaren Verallgemeinerung und Vertiefung des Abfalls steuert, zu der diese falsche Einheit geführt haben würde, und welche diese falsche Einheit zerstört, damit am Ende der diesseitigen Geschichte die wahre zu Stande komme. Jehova fasst die richterliche Entschliessung: „auf, wir wollen herabfahren und verwirren (נָבֹלָה = נָבְלָה *Kal* von בלל verwirren, nicht unterschiedlich machen, vgl. zur Form Gen. 17, 11. נְמֹלְתֶם = נְמַלְתֶּם) dort (an ihrem selbstgeschaffenen Einheitspunkte) ihre Sprache, so dass sie (אשר wie Dt. 4, 40.) nicht verstehen einer die Sprache seines Nächsten.“ Auch hier fasst sich Jehova, wie 3, 22., mit den Engeln, den Dienern seiner Strafgerechtigkeit, zusammen; dort vor der Austreibung aus dem Paradiese, hier vor Zersprengung der Menschheit in verschiedensprachige Völker — es sind zwei Strafgerichte, die darin einander gleichen dass sie, am Anfange grosser Geschichtsabschnitte erfolgend, den ganzen Verlauf dieser beherrschen und den Segenszweck in sich schliessen, grösseres Unheil zu verhüten und auf Umwegen zur Wiedergewinnung des Verlorenen zu führen. Die

Ausführung der richterlichen Entschliessung Jehova's wird uns V. 8. gleich ihrer letzten Folge nach berichtet; die Verwirrung der Sprachen hatte gegenseitige Entfremdung und diese örtliche Trennung zur Folge. Dass auch die Bauten durch göttliche Machtwirkung zertrümmert wurden, sagt zwar die Sibylla, aber nicht die Schrift. Von jener Verwirrung, bemerkt noch der Erzähler, hat Babel den Namen, also nicht wie das *Etymologicum magnum* und Neuere sagen: *ἀπὸ τοῦ Βήλου* (auch nach Rawlinson so viel als *the Gate of God* oder genauer *of Ilus or Chronus* nach Sanchuniathon's Mythologie, *Journal* XII, 2, p. 479), sondern von בלל, so dass בָּבֶל aus בַּלְבֵּל (nach der Form כַּרְמֶל) zusammengezogen ist, wie mittelst einer ähnlichen Zusammenziehung טוטפות, כוכב, קיקלון (s. Nägelsbach, Jeremia und Babylon S. 8 f.). Noch jetzt befinden sich unter den Ruinen Babylons (beschrieben von Claudius James Rich in *Memoirs on the ruins of Babylon,* 1818, und *Narrative of a journey to the site of Babylon,* 1839) die ungeheuren Ueberreste eines Thurms, dessen Grundlage über 2000 Fuss im Umfange hat; die Höhe von da aus beträgt 200 Fuss, die des Thurms selbst 35 Fuss, die Baumaterialien sind die hier V. 3. angegebenen. Diese Ruine wird Birs Nimrud genannt. Die Araber halten sie für den durch Feuer vom Himmel zerstörten babylonischen Thurm — eine Sage, welche bestärkt wird durch die schwarz verschlackten und verglasten Massen, die von der Höhe herabgestürzt am Fuss der Ruine in Haufen umherliegen. Schwerlich aber steht dieser Thurm mit dem Thurmbau des Geschlechts der Zerstreuung in Zusammenhang. Es ist der Thurm, welcher den Belustempel trug, den Herodot (I, 181) noch unversehrt sah. Er beschreibt ihn als ein Viereck, dessen jede Seite zwei Stadien mass und in dessen Mitte ein Thurm, ein Stadium lang und breit, in acht Absätzen sich erhob. An den Aussenseiten führten Treppen mit Ruheplätzen rings um das Gebäude zum Allerheiligsten im obersten Stockwerk, wo sich ein gepolsterter Sitz und ein goldner Tisch befand für gottesdienstliche Zwecke.

Steinerne Trümmer jenes Baues der jungen nachfluthlichen Menschheit giebt es also schwerlich. Auch Trümmer der Erinnerung an das Ereigniss haben sich ausserhalb Israels nur spärlich

erhalten: in dem schon von Philo in dem Buch *de confusione linguarum* verglichenen griechischen Mythus bei Plato, welcher erzählt dass die Sprachen getheilt wurden weil die Menschen von den Göttern Unsterblichkeit und ewige Jugend forderten, und in dem Sibylla-Mythus, mitgetheilt von Josephus *ant.* I, 4, 3., Alexander Polyhistor und Abydenus, wahrscheinlich aus Berosus geschöpft und schon von diesem auf die Sibylla zurückgeführt, da Moses von Chorene aus einer *Sibylla Berosiana* citirt. Die Menschen — erzählt dieser Mythus — stolz und gottentfremdet bauten einen Thurm, um den Himmel zu erreichen; da sandten die Götter Stürme, welche den Bau niederrissen und zertheilten die bis dahin Eine Sprache der Menschen (s. Berosus ed. Richter p. 21—23). Die uns in 8 Büchern vorliegenden Sibyllinen erzählen genau ebenso III, 35 ss. Wir haben aber noch andere unvergleichlich wichtigere Ueberreste des Ereignisses als jene ungewissen Ruinen und diese spärlichen Erinnerungen; es sind die in näherem oder fernerem Folgenzusammenhang mit dem Ereigniss stehenden Völkersprachen selbst. Diese Sprachen hatten einst alle an der שׂפה אחת der Menschheit eine concrete geschichtliche Einheit, als die Verwirrung erfolgte d. h. als diese Eine Sprache in ein wirres Quodlibet von Einzelsprachen auseinandergeworfen wurde. Das ist nicht so gemeint, als ob damals diese Einzelsprachen wie durch einen Zauberschlag fix und fertig geworden wären, so wie sie uns Jahrhunderte später vorliegen; die Schrift verneint die verschiedenen allmäligen Entwickelungswege nicht, welche die Sprachen immer weiter einander entfremdeten, jede Sprache ist ja das Erzeugniss und der Ausdruck der geistigen und natürlichen Beschaffenheit des Volkes dem sie ursprünglich angehört. Aber wie die natürlichen Entwickelungen aller Dinge innerhalb und jenseits des Sechstagewerks göttliche Schöpfungsworte zu ihren Ausgängen und Möglichkeitsgründen haben: so haben die natürlichen Entwickelungen der Sprachen eine gerichtliche Machtwirkung Gottes, welche die Eine Ursprache in die von da an sich fortbewegenden Anfänge vieler zerschellte, zu ihrem momentanen gewaltsamen Impulse gehabt. Die Eine Ursprache würde, wenn dieser wunderbare göttliche Eingriff nicht geschehen wäre, zwar

auch nicht in stagnirender Unbeweglichkeit verblieben sein, sie würde vermöge des Reichthums der in der Menschheit niedergelegten Gaben und Kräfte einen Process fortschreitender Selbstbereicherung, Vergeistigung und Vermannigfaltigung durchlaufen haben, ohne aber die Einheit, die Identität mit sich selbst, den Grundton und die Grundfarbe zu verlieren; diese sprachliche Einheit der Menschheit war jetzt zugleich mit ihrer Einheit in Gott verloren, an die Stelle der einheitlichen Vermannigfaltigung trat eine einheitslose Zersplitterung, eine verbindungslose Auseinanderklüftung. Oder ist der concrete Einheitspunkt, von wo aus die Sprachen in die Unterschiedlichkeit eingeführt wurden, noch vorhanden? Die Synagoge, die Kirchenväter und viele unserer orthodoxen Lehrer (Calov, Aug. Pfeiffer, Löscher, Buddeus nach dem Vorgange von Buxtorf, Brian Walton, Thom. Hayne, Steph. Morinus), unter den Neuern mit einiger Beschränkung Pareau, Hävernick, v. Gerlach, Baumgarten sind der Ansicht, das Hebräische sei die beim Geschlechte Ebers fortgepflanzte Ursprache, die schon vor der Sündfluth gebrauchte Sprache, die Sprache des Paradieses. Man sagt, dass Noah (der die Krisis noch erlebte), Sem und die zu ihnen sich haltenden Gerechten, die an dem gottlosen Unternehmen des Thurmbaues sich gewiss nicht betheiligten, von der Sprachverwirrung nicht mitbetroffen worden sein können; man beruft sich auf die zum Theil mit ihren Etymen angegebenen Namen der Urgeschichte, wie אדם, אשׁה, חוה, קין u. dergl., aber diese Gründe beweisen nichts. Die Familie von welcher Abram ausging war eine aramäische, nicht hebräisch, sondern wie die Geschichte Jakobs und Labans zeigt aramäisch redende — man müsste also an der Stelle des Hebräischen den Fortbestand einer semitischen Grundsprache annehmen, die sich später, jedoch sehr bald dialektisch verzweigt hat. Dagegen spricht aber dass der semitische Sprachstamm ungeachtet seiner eigenthümlichen Vorzüge anderen, wie dem indogermanischen, an Reichthum und Bildsamkeit nachsteht und bei weitem nicht die Vollkommenheit besitzt die der Ursprache eigen gewesen sein wird; dagegen, dass im weitern Verlaufe das Geschlecht aus dem Abram hervorging ebenso wie andere dem Götzendienste verfallen Jos. 24, 2. 14.

und das Hebräische als Sprache Kanaans, des Fluchbeladenen, erscheint, auf den es von den gleichfalls heidnischen Urbewohnern des Landes übergegangen sein mag. Und wo lässt Gen. 11, 1—9. die Möglichkeit einer Ausnahme offen? Es redet von den Menschenkindern insgemein und einem Gericht welches an der Einen Sprache Aller vollzogen wurde. „Keins der dem historischen Zeitalter angehörenden Völker — sagt deshalb Drechsler mit Recht — ist von diesem Verderben frei geblieben, alle Völker sind der Substanz nach heidnisch, alle von dem süssen Gifte des mythologischen Processes angesteckt, das Hebräische so gut wie alle Sprachen ein Produkt des natürlichen, mit der Sünde behafteten, unter jener strafgerichtlichen Krisis leidenden Bewusstseins.“ Der den urgeschichtlichen Namen entnommene Beweis ist aber so wenig gültig, dass sogar zweifelhaft ist, ob die Sprache der vorfluthlichen Menschheit die unveränderte Sprache des Paradieses gewesen sei. Ich kann's so wenig als Drechsler glauben; denn allerdings ward das Prinzip der *διασπορὰ* erst von Gen. 11, 1 ss. an mächtig, aber der Tod war mit Gen. 3, 14—19. da, das Sterben muss auch in der Sprache sich offenbart haben, die Sprache ist etwas so geistig Edles, dass unmöglich die Sprache einer sterbenden Menschheit dieselbe sein kann als die einer im Ebenbilde Gottes bestehenden oder doch der Ebenbildlichkeit nicht verlustig gegangenen Menschheit. „Der erste Mensch hat nicht Adam geheissen, das erste Weib nicht Eva, ihre Söhne nicht Kain und Abel, sondern so heissen sie im Hebräischen; diese Namen alle haben Wahrheit, aber nur eine relative. Mit dem Vorgange Gen. 11, 1 ss. degenerirten auch in und mit der Gesammtsprache die Namen der altüberlieferten Geschichten, ohne dass dadurch die Glaubwürdigkeit dieser Namen und ihrer Etymologien litt, denn es ist z. B. dasselbe, ob ich sage dass Adams Erstgeborener einen Namen hatte der dem Namen קין von קנה oder dem Namen *Κτησίας* von *κτᾶσθαι* entspricht; die Wahrheit der Thora, die uns hier die im Lichte des Geistes gesichtete, von den Noachiden aus durch Sem auf Abraham und Israel vererbte Ueberlieferung mittheilt, ist nicht eine wörtliche, sondern eine lebendige, sie stehet nicht im Buchstaben, sondern im Geiste.“ In dem allen

stimme ich Drechsler bei, nicht aber wenn er läugnet, dass es eine Uebereinstimmung der Sprachen gebe, von welcher auf ihre historische Ureinheit zurückgeschlossen werden könne; „die Uebereinstimmung, sagt er, zeugt nur von der Einheit des überall analog wirkenden und schaffenden Einen Menschengeistes, der überall und zu jeder Zeit jedem sprechenden Volke inwohnt, daher auch zu jeder Zeit in der Sprache jeden Volkes seine Wirksamkeit äussert.“ Die von mir in meinem Jesurun ausgesprochene und begründete Behauptung, dass die Vergleichung der verschiedenen Sprachen einen Blick in ihre noch durchschimmernde einstige Ureinheit gewähre, hält er für falsch. Ich glaube aber in Verbindung mit Fürst die vielfache Verwandtschaft der semitischen und indogermanischen Sprachen im Aufzug ihres Gewebes, die vielfach unläugbare Einheit ihres Wurzelschatzes, die überraschenden Berührungen mit dem Altindischen, welche das Semitische in der Fortbildung der Wurzeln zu dreibuchstäbigen Stämmen besonders mittelst bedeutsamer Präfixa darbietet, die Identität ganzer Scalen von Nominalendungen, wie *al, el, il, ol, ul* und *as, es, is, os, us* hinlänglich dargethan zu haben. *Il faut maintenant admettre,* schrieb mir Eugène Burnouf, *que des rapports secrets, mais réels unissent le groupe des langues semitiques à celui des langues sanscritiques.* Diese geheimen, aber realen Beziehungen betreffen grossentheils Sprachbildungsmomente, die bald im Sanskrit, bald im Semitischen jenseits alles Sprachbewusstseins liegen und auf einen gemeinsamen Ursprung zurückweisen. Dabei soll nicht im mindesten der grundverschiedene Charakter beider Sprachfamilien geläugnet werden, um so weniger als einerseits von vornherein in den auseinandergefahrenen Einzelsprachen der Absicht Gottes gemäss nicht das Gemeinsame, sondern das Divergirende das Uebergewicht gehabt haben wird, andererseits das Gemeinsame, was die werdenden Völker und Sprachen in die Fremde mitnahmen, durch weitere Fortbildung bis zur Unkenntlichkeit überwuchert worden ist. Auch ein anderer Umstand weist uns darauf an, eine Nachwirkung der Ursprache auf die aus ihr hervorgegangene Diaspora nationaler Sprachen zu glauben. Je mehr sich der Gesichtskreis der comparativen Sprachforschung erweitert, desto gewisser wird

es, dass die Sprachen sich nicht erst aus dem Zustande roher Sinnlichkeit zur Geistigkeit und Geistesfülle entwickelt haben, sondern dass sie Absenker einer *lingua primaeva* sind, welche ein verhältnissmässig ungleich treueres Abbild der Geistesherrschaft des Menschen über die Natur war; denn nicht im onomatopoëtischen d. h. das Sinnfällige der Natur nachbildenden Bestandtheile der Sprachen giebt sich die Einheit ihres tiefsten Grundes kund, sondern gerade in dem rein geistigen, von Hupfeld und Dietrich gar zu sehr verkannten Bestandtheil, wo das Band zwischen dem Begriff und seiner Beziehung, wie z. B. theilweise bei den Zahlwörtern, grossentheils bei den Pronominalwurzeln, für uns ein Geheimniss ist; sodann finden wir gerade bei den ungesittetsten Völkern Sprachen, die an Reichthum und Vollkommenheit der Formung zu den vollendetsten gehören, z. B. bei den amerikanischen Wilden und dem armseligen Volke der Grönländer (Tholuck, Vermischte Schriften 2, 266 f.). Auch das beweist eine nicht blos ideale, sondern geschichtliche, vielfach in die Gegenwart hereinragende Ureinheit der Sprachen. Die ungeheure Divergenz der meisten beweist nichts dagegen, denn dass in den Spuren der ursprünglichen Einheit die *lex minimi* walte, ist wohl begreiflich und völlig genügend. So lassen sich in Südamerika 500 Sprachen nachweisen, die nicht blos mundartlich, sondern tief innerlich verschieden sind, Sprachen, deren Bau nach Duponceau eher von Philosophen als von Wilden herzurühren scheint. Dennoch ist auch hier bereits durch Wilh. v. Humboldt der Nachweis einer relativen Verwandtschaft angebahnt und die Eine wichtige Thatsache erwiesen, dass die Sprache der Tschuktschen in Asien und der Eskimo in Amerika wesentlich gleiche Grundlage hat, wodurch zugleich wahrscheinlich wird, dass die amerikanischen Sprachen keines autochthonischen, sondern asiatischen Ursprungs sind (s. Chamisso bei Tholuck a. a. O. S. 258). Die Ursprache ist in den Tod gegeben, aber die aus ihr hervorgegangenen Sprachen verrathen alle mehr oder weniger diesen ihren Ursprung. Die Ursprache ist gestorben, aber wie der Mensch, der verwesend in seine Atome sich auflöst, nicht ohne Hoffnung der Auferstehung. Das γλώσσαις λαλεῖν der Pfingstgemeinde ist das Vorspiel dieser Auferstehung.

Nach der Verwirrung ist die Sprache, wie der ganze Mensch, ein Gegenstand der Erlösung. Durch den Zerfall haben die Sprachen ihre Einheit im Geiste aus Gott verloren; bekommen sie die wieder, so wird aus vielen wieder Eine. Diese Eine ist weder die hebräische gewesen noch wird sie es sein. Das Hebräische war weder die Sprache des Paradieses noch wird es sein die Sprache des Himmels. In der Sprache des Paradieses beherrschte der Geist die Natur, in der Sprache des Himmels ist die Natur aufgehoben in den Geist, in den Sprachen des Diesseits steht der Geist unter der Herrschaft der Natur, in den Sprachen der Offenbarung, voran dem Hebräischen, ringt er sich los von dieser Herrschaft, das Hebräische und das in Sems Hütten heimisch gewordene Griechisch sind Sprachen unwiedergeborener, aber geheiligter, das Prinzip der Wiedergeburt in sich tragender, auf dem Wege zur Verklärung begriffener Natürlichkeit.

V. Die Toledoth Sems.

XI, 10—26.

Auf das jehovistische Stück 11, 1—9., welches wie Ergänzung und Erläuterung zu 10, 25. ist, folgt nun wieder ein elohistisches, welches die genealogische Hauptlinie von Sem bis auf Terachs Söhne fortsetzt 11, 10—26. Von Himmel und Erde ist der Verfasser, um mit Hofmann zu reden, fortgegangen zum Menschen, von Adam dem Menschen zu Noah dem Gerechten, von den Völkern aus der Nachkommenschaft der Söhne Noahs wendet er sich nun zu dem Geschlechte, in welchem die Erbschaft des Segens Sems sich fortpflanzt. Zwar hat der Verfasser schon c. 10 Sems Nachkommenschaft bis Peleg herab angegeben, dort aber geschah es um über die Verwandtschaftsverhältnisse der Hebräer zu den anderen semitischen Geschlechtern zu orientiren und an den Namen Pelegs das Gedächtniss der zu seiner Zeit (also zwischen den Jahren 101 und 340 nach der Fluth) erfolgten Völkerentstehung zu knüpfen; hier beginnt er die תולדות שם von vorne, das Ziel, auf welches er lossteuert, ist das erwählte Volk, zunächst der Stammvater desselben: Abram. Die Genealogie 11, 10—26. hat mit der Genealogie c. 5 dies gemein, dass sie in Terach als Vater dreier Söhne ausläuft, wie jene in Noah als Vater dreier Söhne; 11, 26. ist wie 5, 32. ein nach ergänzender Fortsetzung ausschauender Schluss. Dagegen unterscheidet sich diese Genealogie von jener dadurch, dass hier nicht wie dort die ganze Lebensdauer der Väter summirt wird (was zur Fortspinnung des chronologischen Fadens auch gar nicht nöthig ist) und dass hier beim neunten Gliede schon abgebrochen

wird. Wenn freilich der alexandrinische Text hier das Ursprüngliche hätte, welcher 10, 24. und hier (vgl. Luc. 3, 36.) nach Arpachschad *Καϊνὰν* mit dem Zeugungsjahre 130 einschaltet, so wäre auch diese Genealogie zehngliedrig. Bertheau macht diesen Grund für die Aechtheit des von der LXX. eingeschalteten Gliedes geltend. Aber abgesehen von den willkürlichen Eingriffen, welche sich die LXX. in dieser Genealogie überhaupt gestattet, sprechen zwei wichtige Gründe gegen die Aechtheit des Gliedes *Καϊνάν*: 1) *Καϊνὰν* ist hier der vierte von Noah, wie 5, 12. der vierte von Adam, also der Herübernahme von dort verdächtig; 2) im Sinne des Erzählers ist ohne allen Zweifel Abram ebenso der zehnte von Noah aus, wie Noah der zehnte von Adam aus. Das ist so gewiss, dass selbst die chaldäische Ueberlieferung daran festhält. *Μετὰ τὸν κατακλυσμὸν*, sagt Berosus, *δεκάτῃ γενεᾷ παρὰ Χαλδαίοις τις ἦν δίκαιος ἀνὴρ καὶ τὰ οὐράνια ἔμπειρος.* Bertheau behauptet nun zwar, dass das chronologische System des hebräischen Textes den *Καϊνὰν* und seine 30 Jahre (auf welche die 130 der LXX. zu reduciren sind) verlange, denn ihn hinzugenommen betrage die zweite Periode von der Fluth bis Abrams Einwanderung genau 400 Jahre, die mit den 1656 Jahren der ersten Periode 2056 Mondenjahre = 2000 Sonnenjahre ausmachen, aber das ist ein Cirkelschluss, der Fehler liegt in Bertheau's Berechnungsweise, nicht im hebräischen Texte. Gerade wie hier Bertheau den *Καϊνὰν* im Interesse seiner Berechnungsweise für ächt erklärt, hat ihn die LXX. im Interesse der ihrigen eingeschaltet; denn indem sie *Καϊνὰν* mit 130 Jahren einschaltet und von Arpachschad bis Nahor überall die Zeugungsjahre des hebräischen Textes um je 100 Jahre hinauftreibt, gewinnt sie von der Fluth bis Abrams Einwanderung 1200 Jahre, 800 mehr als im hebräischen Texte. Der Samaritaner begnügt sich mit einem Zusatz von 700 Jahren, er berechnet von Adam bis zur Fluth nur 1100 Jahre. Dass diese Differenzen der LXX. und des Sam. nicht aus willkürlicher Laune, sondern aus verschiedenen chronologischen Grundanschauungen hervorgegangen sind, das zu beweisen ist Bertheau gelungen, aber dass auch die hebräischen Angaben nach einer solchen Grundanschauung zugeschnitten seien hat er uns nicht überredet;

vollends gar keine Ueberzeugungskraft wohnt aber dem kritischen Gaukelspiel inne, welches Lepsius, über Bertheau sich hinauswagend, mit den genealogischen Reihen c. 5 u. 11 getrieben hat. Er meint, dass in der ersten Reihe alles auf den Endpunkt des Untergangs der Welt durch Wasser und in der zweiten auf den Endpunkt des Untergangs der Welt oder vielmehr Sodoms und Gomorrhas durch Feuer hinauslaufe. Wir nehmen die Zahlangaben nicht als cyklisch, sondern als geschichtlich. Ein Anzeichen ihrer Geschichtlichkeit ist das, dass von Sem bis Terach die Lebensdauer in Abnahme begriffen ist (Sem 600 Jahre, Nahor nur 148), ohne dass der Verfasser eine Regelmässigkeit absteigenden Fortschritts hergestellt hat.

VI. Die Toledoth Terachs.

XI, 27. bis XXV, 11.

Die Vorbereitung der Patriarchengeschichte XI, 26—32.

Die Ergänzung, auf welche 11, 26. sein Absehen hat, folgt sofort 11, 27—32. Die Ueberschrift ואלה תולדת תרח gehört aber nicht blos zu V. 27—32., sondern zu der ganzen folgenden Geschichte Abrahams. Man sieht dies daraus, dass die תולדת Ismaels und Isaaks die nächstfolgenden sind, diese Ueberschrift beherrscht also die ganze Geschichte Abrahams bis zu diesen neuen Anfängen. Es versteht sich auch daraus von selbst dass תולדת Terachs unmöglich mit dem Tode Terachs schliessen können, welchen V. 32. erzählt. Die Ueberschrift kündigt die von Terach ausgegangene Geschichte an, die da erst recht anfängt wo die Terachs aufhört und ihrem nächsten wesentlichen Inhalte nach Geschichte Abrahams ist. Noch einmal werden V. 27. die drei Söhne Terachs genannt; sie sind alle wichtig für die folgende Geschichte: Abraham als Anfang einer neuen Wendung der Heilsgeschichte; Nahor als Ahn Rebekka's, des Weibes Isaaks; Haran als Vater Lots. Haran starb noch bei Lebzeiten (על־פני Num. 3, 3.) Terachs seines Vaters in seinem (Harans) Geburtslande, nämlich in Ur-Kasdim. Dieses Ur-Kasdim ist wegen dieser Verbindung nicht für einen Landesnamen zu halten (LXX., Ewald's Geschichte I, 333), es ist nähere Angabe des vaterländischen Wohnorts Harans. Der Name ist proleptisch, denn im Sinne der Thora sind die Chaldäer durch כֶּשֶׂד 22, 22. Nachkommen Nahors; es ist also das Ur, in welchem später die Chaldäer sassen. Diese zelteten nach Xenophon in den an

Armenien und Gordyene grenzenden Bergen; Ur also wahrscheinlich nicht verschieden von dem noch innerhalb der persischen Grenze gelegenen Ur bei Ammianus Marcell. XXV, 8, 7. unterhalb Mosul unweit des Tigris, im Norden des alten Hatra, dem jetzigen Urfa. Dieses Ur ist auch Abrahams Geburtsort; Eupolemus (bei Eusebius *praep.* 9, 17.) nennt es *Καμαρίνη* oder *Οὐρίη Χαλδαίων πόλις*. Das Stammhaus der Hebräer lag also im nordöstlichen Mesopotamien. Das Semitische, das dort gesprochen wurde, war das werdende Aramäisch; die Namen מלכה und יסכה (Beratherin und Späherin von מלך und סכה) haben schon unverkennbare dialektische Färbung, während אברם *(pater sublimis)* noch ebensowohl hebräisch als aramäisch ist. Vielleicht ist auch שרי (später in שרה umgewandelt) dialektisch. Abram hatte in Sarai seine Halbschwester (Tochter Eines Vaters von einer andern Mutter 20, 12.), Nahor in Milka seine Bruderstochter zur Frau; erst das mosaische Gesetz verbot diese Geschwisterehen, wie auch die Araber vor Muhammed nur die Ehe mit Tochter oder Mutter für Blutschande hielten und erst der Koran dies auch auf die Schwester ausdehnte. Alles was hier Familiengeschichtliches erzählt wird, auch die scharf betonte Bemerkung dass Sarai unfruchtbar war bereitet die folgende Patriarchengeschichte vor. Der Erzähler verläugnet nicht dass schon ehe der Ruf Gottes an Abram erging Terach, das Haupt der Familie, sich nach Kanaan überzusiedeln vorhatte; denn obgleich es sich so verhält und wenn auch Jehova dem Abram nicht schon in Ur-Kasdim mit den Worten 12, 1. erschienen ist (vgl. Act. 7, 2.), so ist doch der Auszug Terachs aus Ur-Kasdim als ein Werk der besondersten göttlichen Vorsehung für Abram eine Ausführung durch Jehova 15, 7. Neh. 9, 7. In ויצאו אתם sind die nicht genannten Familienglieder Subject; diese zogen mit den Genannten (ob auch Nahor, ist ungewiss vgl. 27, 43. 28, 10. mit 24, 10.), unter Terachs Leitung. Sie kamen aber nur bis Charan, woselbst sie sich niederliessen; dieses Charan ist der bekannte für den Handelsverkehr günstig gelegene Theilungsort grosser Wegstrassen im nordwestlichen Mesopotamien, welchen noch jetzt Ruinen unweit Edessa bezeichnen, dasselbe Carrae, wo Crassus von den Parthern geschlagen seinen Untergang fand, später die

Grenzstadt des griechisch-byzantinischen Reichs, deren Stadtmauern Justinian wiederaufbaute, ein Hauptsitz der Sabäer (Sternanbeter), die dort ein Heiligthum besassen, das sie auf Abraham zurückführten (Ritter, Erdkunde X, 243 f.). Hier starb Terach 205 Jahre alt. Wenn nun weiter erzählt wird, dass an Abram die göttliche Weisung erging, nach Kanaan zu wandern, so scheint diese Uebersiedelung in die Zeit nach Terachs Tode zu fallen, und wirklich ist in der Rede des Stephanus Act. 7, 4. (*κᾀκεῖθεν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ μετῴκισεν αὐτὸν κτλ.*) die Folge der Erzählung, welche V. 32. der Composition der Genesis gemäss Terach beseitigt um sich ganz Abram hingeben zu können, für die Folge der Begebenheiten genommen worden, aber wenn Terach im 70ten Jahre Abram zeugte (11, 26., jedenfalls nicht Jahrzehnte später, sofern Abram nicht der Erstgeborene der drei Söhne war), dieser 75 Jahre alt in Kanaan einwanderte (12, 4.) und Terach 205 Jahre alt wurde (11, 32.), so war Terach bei Abrams Einwanderung 145 Jahre alt, lebte also noch 60 Jahre.

Das Wesen der Patriarchengeschichte.

Der nun erklärte Abschnitt 11, 26 — 32. ist die Schwelle der Patriarchengeschichte. Eine neue heilsgeschichtliche Epoche bahnt sich an, die 12, 1 — 9. erzählte Berufung und Einwanderung Abrams in das Land der Verheissung ist ihre Grundlegung. Es ist unter den Epochen der Heilsgeschichte die dritte. Vergegenwärtigen wir uns die beiden andern, um ihre Eigenthümlichkeit zu begreifen. Die von Gott gewollte Entwickelung des Menschen ist durch die erste Sünde als den Act freier Selbstentscheidung wider Gott gestört worden — das war der erste Einschnitt in der Geschichte. Gott giebt nun dem Menschen die Gnadenverheissung vom Siege des Weibessamens über das Böse, aber das Verderben der Sünde wird allgemein und heischt ein allgemeines Gericht — das war der zweite Einschnitt in der Geschichte. Auch in dem durch's Gericht hindurch geretteten nachfluthlichen Menschengeschlecht droht die Sünde wieder allgemeine Herrschaft zu erlangen, dem beugt Gott vor durch die Sprachverwirrung, in Folge welcher eine Vielheit von Völkern und Religionen entsteht, die bei aller Verschiedenartigkeit das gemein

haben dass sie heidnisch sind. Greift nun Gott nicht von neuem ein, so geht die Menschheit im Heidenthum unter, da weder die in die Zerstreuung mitgenommenen Erinnerungen noch das Gesetz im Herzen den Bestand der wahren Gotteserkenntniss zu sichern im Stande sind. Will aber Gott eingreifen, so muss sich seine Heilsoffenbarung an ein einzelnes Volk knüpfen und dies geschieht denn auch vorbereitungsweise in Abraham — seine Erwählung ist der dritte Einschnitt in der Geschichte, der Anfang ihrer nationalen, theokratischen Wendung. Die Sprachverwirrung ist die diesen neuen Einschnitt vorbereitende Krise, denn die eingetretene Völkerscheidung ist der Grund, dass Ein Volk Träger der Heilsoffenbarung wird für sie alle. Abraham ist der Felsengrund, aus dem Israel gehauen ist Jes. 51, 1 f. Während unter Israel, dem Volke das Jehova gezeugt und dem Jehova sein Wohnland angewiesen, das Heil bis dahin sich entwickelt wo es die Schranke eines geheiligten Volksthums durchbrechen kann, gehen die Völker ihre eigenen Wege, aber Gott lässt sich ihnen nicht *ἀμάρτυρον* Act. 14, 16 f. Sie werden erhalten und getragen durch den mit allen Noachiden geschlossenen Gnadenbund, und auch ihr Wandel auf eigenen Wegen wird ihnen kraft ihrer Act. 17, 27. ausgesprochenen Aufgabe eine Pädagogie auf Christum. Und alles Grosse und Herrliche, was das Heidenthum leistet, geht nicht verloren; es tritt zuletzt geheiligt in den Dienst des Reiches Gottes und wird eine Weihgabe auf den Altar des Herrn.

Die Patriarchengeschichte ist also die Vorgeschichte Israels. Diese Vorgeschichte vollbringt sich in drei Ansätzen, die Dreizahl ist, wie Ziegler richtig bemerkt, die Grundform jedes wahrhaft historischen Processes. In den drei Patriarchen rückt Israels Entstehung immer näher. Abraham ist die *ῥίζα ἁγία* Israels, Isaak der Sohn der Verheissung, Jakob-Israel der Vater der Dodekas, aus welcher sich das Volk der Verheissung entwickelt. Um Israel und Kanaan sein Erbland drehen sich die den Patriarchen ertheilten Verheissungen und die ihnen gewährten Blicke in die Zukunft, um diese Axe bewegt sich ihre eigene persönliche Geschichte. In Israel soll Ein Volk gesetzt werden zum Segen aller, ein Volk nicht auf dem gewöhnlichen Naturwege

wie die andern entstanden, sondern von Macht und Gnade Jehova's gewirkt und aus dem Boden des Wunders entsprossen. Darum geht in der Patriarchengeschichte alles wider menschliches Erwarten und Denken, ihr eigentliches Wesen ist die der Gestalt der Gegenwart widersprechende Verheissung, ja scheinbar mit sich selbst in Widerspruch tretendes göttliches Handeln, sie ist, ethisch betrachtet, die Zeit der Uebung des Glaubens. Der Glaube, welcher das Natürliche, das Sichtbare, das Selbstische fahren lässt und das Wort der Verheissung ergreift, ist der Grundcharakterzug der Patriarchen. In Abraham zeigt sich der Glaube in der ganzen Machtfülle seiner einzelnen Momente als rastlos kämpfender, als standhaft duldender, als weltüberwindender. Er ist ein Vorbild des Glaubenskampfes, des Glaubenssieges, des Glaubensgehorsams. Darum ist er *πατὴρ πάντων τῶν πιστευόντων*. In Isaak wiederholt sich Abrahams liebendes Dulden, in Jakob Abrahams hoffendes Ringen. *Επ' ἐλπίδι παρ' ἐλπίδα* ist der Wahlspruch, auf den alle Drei angewiesen sind. Abraham ist schon greisen Leibes, Sara unfruchtbar und doch soll sie Mutter werden, Isaak soll Abrahams Geschlecht fortleiten und doch soll dieser ihn opfern u. s. f. — so wurden die Patriarchen mit ihrem Personleben ihrem heidnischen Ursprunge, ihrer ungebrochenen Natürlichkeit entrückt, so wurden sie nicht selbstwirkend, sondern dem Zuge des göttlichen Wirkens folgend Israels Ahnherren und die lebendigen Grundsteine einer neuen Zeit, so wurden Verheissung und Glaube die beiden correlaten Factoren des Volkes Gottes. Ihr Leben verfloss in Hoffnung mitten unter Mühsal und Resignation der Gegenwart. Israel ist empfangen und geboren und vollbereitet in Hoffnung. Darum ist Israels wahre Lebensregung die Hoffnung. Die Sehnsucht ist Israels Element. Es lebt seinem wahren Leben nach nicht in der räthsel- und widerspruchsvollen Gegenwart, sondern in der durch den Glauben in die Gegenwart hereingezogenen Zukunft.

Betrachten wir die patriarchalische Zeit von dem Ziel- und Mittelpunkt der Heilsgeschichte, der in der Fülle der Zeit geschehenen Menschwerdung Gottes aus, so bestimmt sich danach die Stellung, welche sie im Entwickelungsgange der Heilsgeschichte einnimmt, folgendermassen. Das erste Stadium der Heilsgeschichte

ist die paradiesische und ausserparadiesische vorfluthliche Zeit — da ist Gott den Menschen persönlich und sichtbar gegenwärtig, er wandelt unter den Menschen und die Frommen, wie Henoch, wandeln mit ihm, sein Cherubsthron steht auf der Schwelle des Paradieses. Dieses Wohnen Gottes unter den Menschen hat aber mit der Fluth ein Ende; Gott zieht sich zurück in den Himmel, um von da richterlich-königlich herabzuwalten. So kann es aber nicht bleiben; das Ziel, dem die Geschichte nun zustrebt, ist dass Gott wieder Wohnung mache in der Menschheit. Wir wissen worin diese bleibende Rückkehr Gottes zur Menschheit gipfelt; von diesem Gipfel aus geschaut erscheint die nachfluthliche Heilsgeschichte als ein auf- und abwärtsgehender Weg, der aber doch immer höher führt und den Gipfel zum Ziele hat. Das zweite Stadium der Heilsgeschichte ist die patriarchalische Zeit — da zeigt sich Gott wieder persönlich und auch sichtbar gegenwärtig auf Erden, aber nur zuweilen und nur den Patriarchen, diesen wenigen heiligen Menschen. Diese Wenigen erleben Erscheinungen Gottes, welche Nachspiele sind des Vergangenen und Vorspiele des Zukünftigen. Gott offenbart sich wieder persönlich, aber nur bevorzugten Einzelnen und auch diesen nur selten an heilsgeschichtlich bedeutsamen Wendepunkten ihrer Geschichte und, wenn es geschieht, im tiefsten Geheimniss. Von Jakob bis Mose hören diese Offenbarungen ganz auf und Gott thut sich nur mittelbar kund im Wege des Segens und der Fügung. In dieser stillen und immer stilleren Zwischenzeit geht es abwärts, aber der abwärts und uns endlich ganz aus dem Gesichte entschwindende Weg kommt am Ende dieser Zwischenzeit, um so gerader aufwärts führend, wieder zum Vorschein. In der Zeit Mose's durchbricht Gott seine lange Zurückgezogenheit und Verborgenheit von neuem; denn diese Zeit ist wie keine andere alttestamentliche darauf angelegt, Gott in der Proprietät seines Namens יהוה d. i. als den in die Geschichte sich Versenkenden zu offenbaren, es ist die Zeit der vollendeten Schöpfung, der beginnenden Erlösung Israels, seines Eigenthumsvolkes. Das dritte Stadium der Heilsgeschichte ist die vorexilisch-israelitische Zeit — da offenbart sich Gott persönlich und sichtbar nicht, wie in der Patriarchenzeit, wenigen Einzelnen und

nur zuweilen, sondern einem ganzen Volke und bleibend, aber doch nur einem Volke und noch nicht der Menschheit. Innerhalb dieses Stadiums sind zwei Epochen zu unterscheiden, deren Verhältniss ein absteigendes ist. In der ersten Epoche wird Israel vom Engel Jehova's geleitet, in der Wolken- und Feuersäule zieht er vor Israel her, schwebt über dem Stiftszelt und steht im Eingange desselben wenn es rastet — das ist die glorreiche Zeit der Wandergegenwart Gottes, welche nicht blos Dieser und Jener, sondern ganz Israel schaute. Es war die Zeit eines schöpferischen Anfangs und deshalb überschwenglicher Gnadenbeweisung, und obwohl Israel noch ungebrochener Natur war, so war es doch die Zeit seiner ersten Liebe, die Zeit wo es Jehova wie eine treue Braut durch die Wüste folgte, die Zeit welche Jehova Israel nie vergessen hat und nie vergessen wird. Aber bei jener Selbstbezeugung Gottes blieb es nicht, weil Israel sich nicht in der Liebe dieses seines Gottes, sondern in seinem ungebrochenen Naturgrund verfestete. Versetzen wir uns an das Ende der salomonischen Zeit, so ist an die Stelle der für das ganze Volk sichtbaren Wandergegenwart Gottes eine beschränktere und vermitteltere Gegenwart getreten. Die zweite Epoche ist die der Tempelgegenwart und der Wortgegenwart Gottes in Israel; er ist im Tempel gegenwärtig für Israel, aber nur durch Vermittelung der Priester, er ist im Worte gegenwärtig für Israel, aber nur durch Vermittelung der Propheten. Das Volk in seiner Gesammtheit wird jetzt nicht mehr des Anblicks seines Gottes gewürdigt, wie in der mosaisch-richterlichen Erlösungszeit; hinter doppeltem Vorhang thront Gott über den Cherubs der Bundeslade und nur der Hohepriester hat hier einmal des Jahres Zutritt, oder er nahet dem einsamen Propheten, spricht ihm Worte in Ohr und Herz, zeigt sich ihm in Visionen — alles in mehr dynamischer als persönlicher Selbstbezeugung. Manche sehen hierin freilich einen Fortschritt und meinen dass „die Communication Gottes mit den Menschen je unsichtbarer und mittelbarer, desto geistiger und inniger werde." Aber man blicke doch nur hin auf das was in der Fülle der Zeit und am Ende der Tage geschieht — dieser Wahn beruht auf einer der Schrift fremden spiritualistischen Weltanschauung, deren wir

uns freilich schwer entledigen können. Nicht dass Gott dem Geiste des Menschen sich mittheile, sondern dass der ganze Mensch Gott schaue ist nach der Schrift das Höchste. Der Verlauf der zweiten Epoche bestätigt das. Denn je reifer Israel zum Gerichte wird, desto zahlreicher werden die Propheten. Je regsamer und mannigfaltiger sich Gottes Wortgegenwart erweist, desto mehr stösst er die Masse Israels von sich zurück. Die Tempelgegenwart aber, dieses immergleiche verheissungsgemässe Anwesen Gottes in Israel, nimmt ein Ende, als Israel das Mass seiner Sünden vollgemacht hat. Ezechiel schaut die Herrlichkeit Jehova's nach und nach den Tempel verlassen zum Zeichen, dass er nun der Zerstörung, Priesterschaft und Volk dem Gerichte überlassen sind. Es ist dies das zweite Mal, dass Gott seine offenbare Gegenwart von der Erde zurückzieht, das erste Mal aus der Menschheit, um sie durch die Fluth zu vertilgen, das zweite Mal aus dem jüdischen Volke, um Jerusalem der Zerstörung, das Volk dem Exile preiszugeben. Wie das erste Stadium der Heilsgeschichte mit einem Gerichte des aufgefahrenen Gottes endet und das zweite sich wenigstens in tiefes langes Schweigen verläuft, so endet das dritte gleich dem ersten; beidemal bricht der lebendige auf Cherubim thronende Gott seine diesseitige Wohnung ab. Das Volk des Exils war nun auf die prophetische Wortgegenwart Gottes gewiesen und wurde geübt, sich gläubig in den Unsichtbaren zu bergen, wobei aber nicht zu vergessen, dass die Verunsichtbarung Gottes die Strafe der Sünde Israels war. Das vierte Stadium der Heilsgeschichte, die nachexilisch-israelitische Zeit, ist ihrem Anfange nach nicht wesentlich verschieden von der exilischen, welche das dritte Stadium schliesst. Das Volk hat Propheten und Jehova sagt durch Haggai mit Bezug auf diese seine prophetisch vermittelte Gegenwart: רוחי עמדת בתוככם 2, 5., aber dem Tempel fehlen die Bundeslade, die Kapporeth, die Cherube, das Urim und Thummim, das Feuer vom Himmel, das heilige Salböl und, was die Hauptsache, es fehlt ihm die Schechina d. i. die dem in's Allerheiligste eintretenden Hohenpriester sichtbare Gnadengegenwart Jehova's. Aber auch die Wortgegenwart Gottes und die mannigfachen Erweisungen des רוח הקדש währten nicht lange, mit

Maleachi und Daniel verstummte auch die Prophetie. Die Zeit unmittelbar nach dem Exile schien ein Wiedererblühen der herrlichen Vergangenheit zu verheissen, die mosaische Erlösungszeit schien gegenbildlich wieder aufzuleben, aber statt dessen hatte das Volk nur zu bald zu klagen: „unsere Zeichen sehen wir nicht und es giebt keinen Propheten mehr“ Ps. 74, 9. Als das Volk Simeon den Bruder Jonathan Makkabi's zum ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα ernannte, da geschah es ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν 1 Makk. 14, 41. In solche Gottverlassenheit und solches Gefühl der Gottverlassenheit läuft dieses vierte Stadium der Heilsgeschichte aus, das letzte vor der Fülle der Zeiten, eine Schule der Sehnsucht für die Gläubigen in Israel, aus der trivialen Alltäglichkeit und dem discursiven Begriffsspiel der damaligen Theologie heraus nach der Wiederenthüllung des göttlichen Antlitzes zu verlangen. Da endlich brach an der Aufgang aus der Höhe, endlich besuchte Jehova sein lange verlassenes Volk, und in dem jetzt sich enthüllenden Geheimniss: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί verwirklichte sich in weit überwiegender Herrlichkeit das Gegenbild des Paradieses. Das fünfte Stadium der Heilsgeschichte, die Zeit der Tage des Fleisches Christi, ist die angehobene überschwengliche Wiederbringung des ersten. Im ersten Stadium thronte und wandelte Gott unter den Menschen, jetzt heisst es im allerrealsten und in ewiggültigem Sinne ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, denn er ist selbst ein Mensch geworden, aber zunächst schaut ihn nur Israel, es ist eine Ausnahme wenn Heiden Strahlen seiner Gnadenherrlichkeit auffangen, die Stunde wo er sich den Hellenen zeigen wird ist noch nicht gekommen. Zunächst soll Israel sich der Gnadenheimsuchung seines Gottes freuen, welche das Thema aller Propheten war, zunächst will er sein Volk selig machen von ihren Sünden, aber die Seinen nehmen ihn nicht auf, sondern schlagen den im Fleische Erschienenen an's Kreuz. Der ἐξ ἀσθενείας Gestorbene ersteht aber ἐκ δυνάμεως θεοῦ und fährt gen Himmel. Diese Auffahrt Gottes des menschgewordenen hat für das jüdische Volk dieselbe nur gesteigerte Bedeutung, wie die von Ezechiel geschaute. Er entzieht sich dem Volke das ihn verschmäht hat; ihr werdet mich suchen, hat er ihnen Joh. 7, 34. vorausgesagt, und nicht

finden, und wo ich bin da könnt ihr nicht hinkommen. Er fährt in den Himmel, wo im Schoosse des Vaters ihn keine Verfolgung des jüdischen Volkes erreicht und von woher ihn nun keine Sehnsucht desselben zurückholt. Sondern wie Jehova nachdem er auf himmlischen Thron sich gesetzt am Schlusse des ersten Stadiums das Gericht der Fluth, am Schlusse des dritten das Gericht der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung Juda's herabwirkt, so giebt der gen Himmel gefahrene Gottmensch Jerusalem der Zerstörung und Juda einem noch jetzt fortwährenden Exile preis; er kommt wieder, aber im Feuer des Gerichts und nicht um zu bleiben. Gottverlassener als je geht nun Israel unter dem Banne der Verstockung dahin, bis es den wiedererscheinenden, jetzt ihm fernen Gott des Heils mit einem besseren Hosianna begrüsst als mit dem ersten. Auch für die Gläubigen ist der Aufgefahrene wiedergekommen, noch nicht in persönlicher Sichtbarkeit, aber auch nicht im Feuer des Gerichts, sondern im Feuer des Geistes. Das sechste Stadium der Heilsgeschichte, die noch andauernde Gegenwart, ist die Zeit der Geistgegenwart Gottes des menschgewordenen in seiner Gemeinde. Diese Geistgegenwart ist mehr als die sichtbare Gegenwart Christi in den Tagen seines Fleisches, denn sie hat die Erhöhung Christi zur Voraussetzung, aber sie ist weniger als die sichtbare Gegenwart des Erhöheten, denn sie ist einstweiliger Ersatz für diese, ist Vorbereitung auf diese, findet in dieser ihre Ergänzung und Vollendung. Man darf nicht vergessen, dass der Geist Gottes, der vom verklärten Menschensohne uns gesendet ist, παράκλητος heisst insofern er uns wegen des Abwesens dieses selbst tröstet, dass alles Sehnen des Christen darauf gerichtet ist, daheim bei Christo zu sein, dass alle Hoffnung der ganzen Kirche sich in der Hoffnung auf die Offenbarung Christi zusammenfasst. Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen der Gegenwart Christi in sichtbarer offenbarer und der in unsichtbarer verdeckter Herrlichkeit. Dieser Unterschied muss uns um so fühlbarer sein, als es in diesem sechsten Stadium, in dem wir uns befinden, mit der Geistgegenwart unläugbar abwärts gegangen ist. Ohne die irvingianische Ueberspannung des Werthes der Wundergaben zu theilen, ist es doch nicht zu läugnen, dass unsere Zeit der

zweiten Hälfte der nachexilischen gleicht, dass die Kirche bei ihrer gegenwärtigen Armuth an Charismen sich in der Wüste und Dürre befindet und dass sie die wunderbare Intensität und Gnadenfülle der urkirchlichen Geistgegenwart sich zurückwünschen muss. Dieser Wunsch wird auch in Erfüllung gehen, aber nicht durch ihr Selbstwirken, sondern durch die Macht- und Gnadenwirkung ihres Gottes, in der dritten Epoche dieses Stadiums, der diesseitigen Herrlichkeitszeit der Kirche. Aber erst das siebente Stadium der Heilsgeschichte, welches in die Aeonen der Aeonen dauert, wird alles Sehnen aller Gläubigen von Anfang zur vollen Befriedigung und die mit der Menschwerdung Gottes angehobene überschwengliche Wiederbringung der paradiesischen Gottesgemeinschaft zur schliesslichen Vollendung bringen. Das neue Jerusalem, von dem es Apok. 21, 3. heisst: *ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετ' ἀνθρώπων* ist, wie wir schon früher einmal sagten, das Gegenbild des Paradieses. Der Verkehr Gottes mit den zu erlösenden ersten Menschen ist nun zum Verkehr mit der schliesslich erlösten ganzen Menschheit geworden. Seine Gegenwart ist nun nicht mehr eine vorübergehende, wechselnde, wiederverschwindende, sondern eine bleibende, immer gleiche, endlose; keine auf Einzelne sich beschränkende und örtlich gebundene, sondern eine allumfassende und allesdurchdringende; keine blos göttliche, sondern gottmenschliche; keine unsichtbare, sondern sichtbare; nicht in Knechtsgestalt, sondern in enthüllter Herrlichkeit. Gott fährt nun nicht mehr auf, denn die Sünde ist auf immer gerichtet und die Erde ist zum Himmel geworden. Auch fährt er nicht mehr hernieder, denn das Erlösungswerk ist vollendet, die ganze Schöpfung feiert einen ewigen Sabbat, Gott ruht in ihr und sie in Gott; Jehova hat sein Werk vollendet und Elohim ist nun Alles in Allem (*πάντα ἐν πᾶσιν*).

Der Engel Jehova's.

Aus diesem heilsgeschichtlichen Zusammenhange heraus begreift sich leicht, weshalb wir Gott innerhalb der Patriarchenzeit in so regem Verkehr mit den Patriarchen begriffen sehen; diese Zeit ist ja die Vorbereitung auf seine Einwohnung in Israel und seine Menschwerdung in Israel. Die ganze Geschichte Abrahams,

um von dieser zunächst zu reden, ist von Selbstbezeugungen Gottes durchzogen. Wir lesen da, wie Jehova oder Elohim mit Abraham redet (ויאמר), wie Jehova oder Elohim ihm erscheint (וַיֵּרָא), wie im Gesicht במחזה das Wort Jehova's an ihn ergeht 15, 1., wie Jehova ihm in einer glühenden rauchenden Säule, aus der oben eine Feuerflamme hervorbricht, seine Gegenwart anzeigt 15, 17., und diese Selbstoffenbarungen Gottes erfolgen vom Himmel herab, denn nachdem Jehova mit Abraham gesprochen, zieht er sich wieder zurück 18, 33. (וילך), Elohim fährt wieder in die Höhe 17, 22. (ויעל). Mitten unter diesen Selbstoffenbarungen Gottes finden wir auch eine, welche uns bis jetzt noch nicht begegnet ist. Der Engel Jehova's מלאך ה׳ erscheint der flüchtigen Hagar und verheisst ihr eine zahllose Nachkommenschaft und die Geburt Ismaels; Hagar nimmt es, als ob Jehova zu ihr geredet, als ob Gott sie und sie Gott gesehen 16, 7 ff. Dann erscheinen dem Abraham drei Männer unter den Eichen Mamre und diese Geschichte wird mit den Worten וירא אליו ה׳ eingeleitet 18, 1. Zwei gehen nach Sodom und von Abraham, der mit dem dritten weiter verhandelt, heisst es 18, 22.: עודנו עמד לפני ה׳. Aber auch von der richterlichen Wirksamkeit der andern zwei lesen wir 19, 24.: Jehova liess regnen auf Sodom und auf Gomorrha Schwefel und Feuer מאת ה׳ מן השמים. Noch einmal erscheint 21, 17 ff. der Engel Elohims מלאך אלהים der vertriebenen Hagar und tröstet sie wegen der Zukunft ihres Kindes; die Offenbarung erfolgt מן השמים und der sich Offenbarende heisst bald אלהים bald מלאך אלהים. Ebenso ergeht an Abraham bei Isaaks Opferung zweimal die Stimme des מלאך ה׳ vom Himmel herab, und er nimmt das als ein Dreinsehen, eine Erscheinung Jehova's 22, 11 ff. Wie haben wir diese neue Offenbarungsweise Gottes zu verstehen? Ist der Engel Gottes Gott selbst, der sich als Engel versichtbart, oder ist es ein Engel, dessen sich Gott als Organ seiner Selbstbezeugung bedient? Die alte Synagoge betrachtet den Engel Gottes als die Schechina und die alte Kirche als den im A. T. sich vorausdarstellenden Logos, *filius dei*, sagt Hollaz, *futurae suae incarnationi praeludens* und zwar 1) weil er sich Gott nennt und so genannt wird; 2) weil ihm göttliche Attribute und Handlungen beigelegt

werden; 3) weil ihm göttliche Verehrung erwiesen wird und er solche annimmt. Diese alte Ansicht ist von Hengstenberg im ersten Bande der Christologie und von Kurtz in einer eigenen Abhandlung „Der Engel des Herrn" in Tholuck's Literarischem Anzeiger 1846, 11—14. vertheidigt worden; sie wird auch von Sack, Nitzsch, Beck u. A. vertreten und ist immer noch die herrschende. Sander in seinem Commentar zu den johanneischen Briefen (1851) hat sie neulich mit einem Eifer vertheidigt, dem selbst Hengstenberg hier zu lax ist. Dagegen hat Steudel die Ansicht, der Engel Gottes sei überall ein geschaffener Engel, nur der Repräsentant Jehova's, weitläufig begründet. Auch Hofmann und nach seinem Vorgange Baumgarten stehen auf dieser Seite. Unbrauchbar ist was Schelling über den Engel Gottes als Vermittler der wahren Gottesoffenbarung mitten durch den mythologischen Process, von dem auch das Judenthum nicht ausgenommen sei, vorträgt, und eine Monographie von Barth „Der Engel des Bundes. Ein Beitrag zur Christologie. Sendschreiben an Schelling" (Leipzig 1845), welcher eine der Menschwerdung vorausgegangene Engelwerdung des Logos annimmt, ist ganz verfehlt — ein weder wissenschaftlicher noch theosophischer Einfall.

Es ist kaum eine der alttestamentlichen Geschichten geeigneter, uns einen Blick in das Geheimniss des „Engels Gottes" thun zu lassen, wie die Gen. 18 bis 19, 28. erzählte. Der Besuch der drei Männer, welcher Abraham unter den Eichen Mamre zu theil wird, wird 18, 1. als Erscheinung Jehova's angekündigt. Noch ist es ungewiss, ob Jehova als in den drei Männern seiend oder als einer von den drei Männern seiend gedacht ist. Abraham geht ihnen entgegen und begrüsst sie: „Adonaj, o wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, so gehe doch nicht vor deinem Knecht vorüber" — es bleibt immer noch ungewiss, ob er alle drei Männer oder einen unter ihnen als Erscheinung des Herrn ansieht. Er bewirthet sie, sie essen und fragen nach Sara 18, 9. (ויאמרו). Da verwandelt sich plötzlich 18, 10—15. die Rede der Drei in Eines Rede, und dieser Eine, der Abraham in Jahresfrist einen Sohn verheisst, wird יהוה genannt — also scheint einer der drei Männer Jehova selbst zu sein. Die Männer schlagen nun den Weg gen Sodom ein, von Abraham

geleitet und wiederum heisst der, welcher das Wort ergreift und Abraham unter Verheissungen seine Entschliessung nach dem in der Niederung der Jordansaue gelegenen Sodom und Gomorrha hinabzusteigen mittheilt, Jehova 18, 16—21. Wenn es aber weiter heisst, dass die Männer sich nach Sodom wandten, während Abraham noch vor Jehova stehen blieb und mit diesem verhandelte, um wo möglich die Rettung Sodoms zu erlangen 18, 22 ff., so ist offenbar das Hinabgehen der Zwei nach Sodom, die c. 19 מלאכים heissen und sich als Gesandte Jehova's darstellen, als ein Hinabgehen Jehova's selbst gedacht, und die Ansicht, dass Jehova als in den drei Männern zusammt seiend gedacht ist, gewinnt an Stärke gegenüber der anderen, dass zwei von ihnen geschöpfliche Engel seien, der dritte Jehova selbst. Die zwei Engel kommen nach Sodom und Loth begrüsst sie nicht, wie Abraham, als Gott den Herrn, sondern als menschliche Herren 19, 1 ff. — es beweist dies aber keinen Wesensunterschied, da Loth kein so helles und scharfes geistliches Auge wie Abraham hat. Dagegen scheint 19, 12 f. diesen Wesensunterschied der Zwei von dem Einen, der mit Abraham zurückgeblieben und dann entschwindet, zu constatiren — denn hier unterscheiden sich die Beiden von Jehova ausdrücklich. Ebenso unterscheidet 19, 16. die Erzählung. Aber von 19, 17. an wird alles anders: Jehova ist's der Loth mit den Seinen herausführt; er ist's, der Loth auffordert sich ohne rückwärts zu blicken nach dem Gebirge zu retten und Loth redet zu den zwei Männern ganz so wie Abraham zu den drei: o nein doch, Adonaj, siehe hat doch Gnade gefunden dein Knecht in deinen Augen u. s. w. Und auf diese Anrede folgt V. 21. kein ויאמרו, sondern ויאמר; Loth hat also in den beiden Männern Jehova angeredet und dieser antwortet ihm aus ihnen: הנה נשאתי פניך. Da es ferner die eigentliche Sendung der Beiden ist, Sodom und Gomorrha zu verderben, so ist V. 24. Jehova, der Schwefel und Feuer regnen lässt von Jehova im Himmel, offenbar als in den Beiden auf Erden gegenwärtig gedacht, so jedoch dass nichtsdestoweniger sein eigentlicher richterlicher Thronsitz im Himmel ist. Ein kurzes elohistisches Summar der zwiefachen Geschichte nennt beides, dass Abrahams durch den Besuch der Drei und die

Verheissung des Einen gnädig gedacht und Loth durch die Zwei aus der Zerstörung hinausgerettet worden ist, unterschiedlos eine That Elohims V. 29.

Aus dem allen ergiebt sich als Schlussfolge, dass Jehova als in allen Dreien gleicherweise seiend gedacht ist, dass nicht der eine vor den andern Jehova selbst in sichtbarer Erscheinung ist, dass alle Drei versichtbarte endliche Geister sind, wie auch Hebr. 13, 2. voraussetzt wenn da gesagt wird: *ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους.* Wo also der מלאך ה׳ erscheint, wird das nicht der Engel sein, der Jehova selbst ist, sondern der Engel in dem Jehova ist und dessen er sich zur „Wahrgebung göttlichen Wollens oder Thuns" bedient. Die hierher gehörigen neutestamentlichen Aussagen und Thatsachen sind nur mit dieser Anschauung vereinbar. Denn wo *ἄγγελος κυρίου* (was doch die griechische Uebersetzung von מלאך ה׳ ist) im N. T. erscheint, da ist es anerkanntermassen, mag es *ἄγγελος κυρίου* oder *ὁ ἄγγελος κυρίου* heissen, immer ein geschaffener Engel. So der *ἄγγελος κυρίου*, welcher den bethlehemitischen Hirten, welcher Joseph dem Manne Maria's, welcher Zacharias dem Vater des Täufers erscheint oder der *ἄγγελος κυρίου*, welcher den Stein von der Gruft Christi wälzt, welcher Act. 5, 19. die Thüren des Gefängnisses der Apostel öffnet, welcher Act. 8, 26. Philippus auf die Strasse nach Gaza weist, welcher Act. 12, 7. Petrus aus dem Kerker führt, oder welcher Act. 12, 23. dem König Herodes Agrippa den Todesstreich versetzt, oder der *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* d. i. מלאך אלהים, welcher Act. 10, 3. im Gesicht von Cornelius geschaut wird und Act. 27, 23. in der Nacht zu Paulus tritt und ihn ermuthigt. Ueberall ist hier ein endlicher Geist gemeint und doch wird was er thut als That des *κύριος* selbst angesehen Act. 12, 17. vgl. 7. Ja um erklärlich zu machen, dass der Engel Jehova's, ohne Jehova selbst zu sein, sich Jehova nennen und nennen lassen kann, brauchen wir uns nicht darauf zu berufen, dass Ilias 18, 170. Iris die Botin der Juno redet, als wäre sie die Juno selbst und Ilias 4, 204. Talthybios, als wäre er der Sender selbst, dass ferner Tomyris bei Herod. I, 212. *ed. Gron.* dem Boten des Cyrus antwortet, als wäre er Cyrus selbst, Psammenit Herod. 3, 14. dem Boten des Cambyses, als wäre er

Cambyses selbst, Cyrus bei Xenoph. *cyrop.* 3, 3, 56. *ed. Zeune* den Gesandten des Cyaxares, als hätte er diesen vor sich (vgl. ähnliche Beispiele *cyrop.* 5, 4, 25. *anab.* 1, 4, 16.) — auch wollen wir auf die beachtenswerthe Parallele nicht näher eingehen, dass die Rede der Propheten oft unvermittelt zur Rede Jehova's selbst wird, dessen Organe sie sind, und dass göttliche Thaten von ihnen ausgesagt werden, welche sie nur vermitteln vgl. z. B. Jes. 6, 9. Jer. 1, 10., wir haben an Apok. 22, 6 f. 12. eine unentrinnbare der alttestamentlichen Weise des מלאך ה׳ entsprechende Stelle, hier sagt der Engel welcher dem Seher das himmlische Jerusalem zeigt: ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ. Aber das N. T. zeugt noch direkter gegen die göttliche Wesenheit des alttestamentlichen מלאך ה׳. Stephanus nennt Act. 7, 30. den Engel Jehova's der Mose im feurigen Busch erscheint ἄγγελος κυρίου oder, wie Lachmann und Tischendorf lesen, blos ἄγγελος, und den Engel, von dem er V. 38. sagt, dass er mit Mose auf Sinai geredet hat, kann er sich nicht als göttliches Wesens gedacht haben, da er V. 53. sagt: ἐλάβετε νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, womit auch Paulus Gal. 3, 19. und Hebr. 2, 2. übereinstimmt. Das Gesetz ist im Unterschiede von der unmittelbaren Gottesoffenbarung in Jesu Christo διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ist δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος — diese neutestamentlichen Aussagen sind der Identificirung des Engels Jehova's und des Logos so ungünstig als möglich. Andere Aussagen wie dass der Israel folgende geistliche Fels Christus war 1 Cor. 9, 4. vgl. Hebr. 11, 26. 1 Petri 1, 11. beweisen nichts für die Identificirung. Denn Jesaia sieht c. 6 nicht die Herrlichkeit des Engels Jehova's, sondern Jehova's selber, und doch sagt Johannes 12, 41. dass er die Herrlichkeit Jesu gesehen. Der Engel Jehova's ist Vorausdarstellung Christi nicht als unerschaffener Engel d. i., wie man das fasst, als der Logos, sondern als Organ Jehova's d. i. des Gottes der in Christo Mensch geworden ist.

Wäre der מלאך ה׳ die alttestamentliche Bezeichnung des Logos, wäre Jehova, der Engel Jehova's, der Geist Jehova's die alttestamentliche Trinität, ginge die Unterscheidung Jehova's und des Engels Jehova's von dem Bewusstsein immanenter Unterschiede in Gott aus: dann erwartete man doch im N. T. irgendwo zu lesen, dass der Engel Jehova's in Christo Mensch geworden

sei, aber so wird nirgends gesagt, weil vielmehr Jehova in Christo Mensch geworden war, der Gott, der im A. T. weil er eben noch nicht Mensch geworden sich engelischer Vermittelung zur Darstellung seiner selbst bediente. Für die Menschwerdung des Engels Jehova's in Christo kann man nur Mal. 3, 1. anführen, aber hier wo מלאך הברית von Jehova unterschieden wird ist der Bote des Bundes (vgl. 2, 7.) gemeint, welcher, ein Gegenbild Mose's, den Bund Israels mit Jehova erneuern und die Bundbrüchigen strafen wird. Eine neue Ordnung der Dinge steht bevor, die Jehova durch's Gericht hindurch, welches sie ungeduldig herausfordern statt bussfertig seiner zu harren, herbeiführen wird; מלאך הברית ist der Knecht Jehova's, von dem Jes. 42, 6. 49, 8. gesagt wird: ואתנך לברית עם, der Mittler des Neuen Bundes; מלאך hat hier die allgemeine Bedeutung eines Boten, *ἀπόστολος*, wie Jesus Christus Hebr. 3, 1. genannt wird.

Wenn also Kurtz sagt, dass im N. T. der מלאך ה׳ im alttestamentlichen Sinne deshalb nicht mehr vorkomme, weil Gott nachdem er bleibend und leibhaftig in dem Menschen Jesus erschienen sei als מלאך ה׳ zu erscheinen aufhöre, so liegt dabei eine schriftwidrige Anschauung des Verhältnisses des מלאך ה׳ zu Christo zu Grunde, andererseits die falsche Voraussetzung, dass der *ἄγγελος κυρίου*, dessen häufige Erscheinung das N. T. berichtet, wesensverschieden vom alttestamentlichen sei. Warum soll denn der *ἄγγελος κυρίου* welcher die Geburt Johannes des Täufers verkündigt anderes Wesens sein, als der die Geburt Simsons? Warum der *ἄγγελος κυρίου* der Herodes Agrippa schlägt dass er stirbt anderes Wesens, als der das Heer Sanheribs in Einer Nacht aufreibt? Warum der *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* der Paulus in den Fesseln ermuthigt anderes Wesens, als der die vertriebene Hagar tröstet? Es ist bedeutsam genug dass der Engel Jehova's zuerst der Hagar, nicht dem Abraham erscheint. Kurtz erklärt sich dies so dass erst nachdem der Bund mit Abraham geschlossen der Engel des Bundes erscheinen kann und dass die Flucht Hagars die erste Thatsache nach der Bundesschliessung war, welche eine Vermittelung Jehova's nothwendig machte. Aber der Engel Jehova's ist ja nach Kurtz der sich offenbarende Gott selbst und die Offenbarungen Gottes an Abraham beginnen

schon mit dessen Berufung, nicht erst nach dem Bundesschluss mittelst des Bundesopfers. Man sieht daraus vielmehr, dass die Offenbarungsweise Jehova's mittelst seines מלאך nicht die allerhöchste ist. Jehova stellt sich in dem מלאך dar, aber eben mittelst eines endlichen sichtbar werdenden Geistes und darum in einer auch für den, der auf einer niedrigeren Stufe der Gottesgemeinschaft steht, erträglicheren Weise. Auf der andern Seite halte man aber auch fest, dass Gott sich in diesem personlebendigen endlichen Geiste persönlich darstellt. Darum tritt im Deuteronomium an die Stelle von מלאך ה׳ ohne weiteres יהוה, darum nennt Jesaia den Engel מלאך פניו d. i. der Engel in dem Jehova sein Antlitz zu schauen giebt 63, 9., wie sich aus Ex. 33, 14 f. Dt. 4, 37. erklärt. Der Engel hat Jehova nicht ausser sich, sondern in sich: שׁמי בקרבו d. i. er ist Träger und Organ der Selbstoffenbarung Gottes Ex. 23, 20 f., denn der Name Jehova's ist sein sich selbst bezeugendes und dadurch nennbar und erkennbar machendes Wesen. Das Verhältniss Jehova's zum מלאך ה׳ ist weniger als eine Engelwerdung, mehr als eine Engelsendung; weniger als eine *unio personalis,* mehr als eine blos dynamische Vermittelung; es ist analog der Gegenwart Gottes in den Propheten, ist aber nur ein Vorspiel der Gegenwart Gottes im menschgewordenen Sohne. Wie der Prophet seine Menschennatur, so hat der מלאך seine Engelnatur ganz in den Dienst des Gottes der Offenbarung gestellt, dass dieser durch sie rede und wirke. Da aber das Wesen des Engels ein rein geistiges und sündloses ist und da sein Beruf darin aufgeht, λειτουργικὸν πνεῦμα zu sein, so ist er eine viel transparentere Selbstdarstellung Gottes als der Prophet. Der Engel ist zwar nicht die blose Erscheinungsform Gottes, aber beinahe nicht mehr als das weil er sich der göttlichen Activität zum völlig selbstlosen Werkzeug begiebt und die Strahlen der göttlichen Herrlichkeit ungebrochen und ungetrübt durch sich durchlässt. Und obgleich wir nicht zugeben, dass in den Gottesnamen אלהים und צבאות (welches nur mit ausdrücklichem oder zu ergänzendem אלהי vorkommt) Gott und die Engel zusammengefasst und zusammengedacht seien, so haben wir doch zu 1, 26. 3, 22. 11, 7. uns überzeugt, dass sich da Gott selbst mit den ihn

umgebenden Geistern des Dienstes zusammenfasst. Die Engel בני אלהים und Gott bilden auf dem Gebiete der Schöpfung einen zusammengehörigen einheitlichen Organismus, welcher sich dem Organismus vergleicht, der auf dem Gebiete der Erlösung von der mit dem Geiste Christi begabten und mit der Leiblichkeit Christi bekleideten Gemeinde und Christo dem Haupte gebildet wird.

Die vier Wendungen der Geschichte Abrahams.

Nachdem wir die Patriarchenzeit aus drei Gesichtspunkten näher betrachtet haben, erstens als die Zeit, in welcher mitten unter den Völkern der Grund zu einem Volke des Heils gelegt ward, sodann als die Zeit, in welcher diesem Volke gleich in seinem ersten Werden die Grundcharakterzüge der Verheissung und des Wunders, des Glaubens und der Hoffnung eingebildet wurden, endlich als die Zeit, in welcher die ersten Schritte zu bleibender persönlicher und offenbarer Rückkehr Gottes auf die durch's Gericht hindurch gerettete Erde geschahen, fassen wir in der Geschichte der Patriarchentrias die Geschichte Abrahams näher in's Auge. Sie ist, wie wir schon sahen, der wesentliche und centrale Inhalt des grossen תולדות תרח überschriebenen Haupttheils der Genesis, welcher 25, 1—11. so genealogisch-elohistisch schliesst als er 11, 27—32. genealogisch-elohistisch beginnt. Zwischen diesen Endpunkten bewegt sich die Geschichte Abrahams in vier Wendungen fort, deren Anfänge die hervorragendsten heilsgeschichtlich bedeutsamsten Ereignisse in Abrahams Leben sind. Die erste Wendung c. 12—14 beginnt mit Abrahams Berufung und Einwanderung in das Land der Verheissung; die zweite Wendung c. 15—16 mit der Verheissung eines Erben und der Besiegelung des Glaubens Abrahams durch das Bundesopfer; die dritte Wendung c. 17—21 mit der Namensänderung und der Einsetzung des Bundeszeichens, der Beschneidung; die vierte Wendung c. 22—25, 11. mit der grossen Glaubensprüfung Abrahams und den dem Bewährten bestätigten Verheissungen. Diese tetralogische Eintheilung kann nicht ausserhalb des Bewusstseins des Verfassers gelegen haben; denn sie ist innerlich nothwendig und der zweite und vierte Theil vgl. 15, 1. 22, 1. sind auch durch äusserlich gleichförmige Anfänge

abgegrenzt. Ihrer Hauptmasse nach ist die Erzählungsweise jehovisch. Der Verfasser hat verhältnissmässig wenig elohimische Abschnitte der Grundschrift unverändert aufgenommen, nämlich ausser dem beibehaltenen genealogischen Rahmen nur den elohimischen Abschnitt von der Einsetzung des Bundeszeichens c. 17, das Seitenstück des jehovischen vom Bundesopfer c. 15; sodann den elohimischen Abschnitt von der Ehrenrettung des Weibes Abrahams in Philistäa c. 20, das Seitenstück des jehovischen von der Ehrenrettung des Weibes Abrahams in Aegypten 12, 10 ff.; drittens den elohimischen Abschnitt von der Erscheinung des Engels Elohims, welche der vertriebenen Hagar wird 21, 15—19. (mit seiner Umgebung), das Seitenstück des jehovischen Abschnitts von der Erscheinung des Engels Jehova's, welche der flüchtigen Hagar wird 16, 7—14.; viertens das kleine elohimische Bruchstück von Abrahams Begnadigung und Loths Rettung bei der Zerstörung Sodoms und Gomorrha's 19, 29., das Summar des grossen jehovischen Abschnitts c. 18 bis 19 — ausserdem die der äusseren Geschichte Abrahams angehörigen elohimischen Abschnitte von Abrahams Bündniss mit Abimelech 21, 22 ff. und Abrahams Erbbegräbnisskauf bei den Hethitern c. 23. Alle Versuche den Wechsel der Gottesnamen aus planmässiger Absicht eines und desselben Verfassers zu erklären, sind auch hier misslungen. Die Gottesnamen sind überall wo sie stehen passend, aber nicht so dass der eine immer passender wäre als der andere. Keil hat neulich in einer Abhandlung über die Gottesnamen im Pentateuch gesagt, in dem Abschnitt von der Beschneidung stehe אלהים und offenbare sich Elohim als אל שׁדי, weil nun seine Verheissung beginne That zu werden. Es ist aber nichts damit gesagt, denn da nach Ex. 6, 3. die Selbstoffenbarung Gottes als אל שׁדי die Patriarchenzeit von der Zeit Mose's unterscheidet, so müsste die in That sich umsetzende Verheissung der Grundcharakter der Patriarchenzeit sein, was sich mit grösserem Rechte von der Zeit Mose's sagen lässt. Es ist ja aber auch gar nicht allein der Gottesname אלהים mit אל שׁדי, welcher die elohimischen Abschnitte kennzeichnet. Da wo diese Gottesnamen eintreten, finden wir uns immer zugleich in einen eigenthümlichen Complex von Ausdrücken und Redeweisen ver-

setzt, die überall mit diesen Gottesnamen sich zusammenfinden und doch in keinem innerlich nothwendigen Zusammenhange damit stehen. Und nicht blos das: wir treffen auch auf unterscheidende Eigenthümlichkeiten, die sich etwa mit denen der synoptischen Evangelien im Verhältniss zum johanneischen vergleichen lassen. Die göttliche Verheissung, die dem Abraham ward, hat in den jehovischen Abschnitten zu ihrem Grundton, dass gesegnet werden sollen in ihm u. s. w. 12, 3. 18, 18. 22, 18., in den elohimischen, dass Könige von ihm abstammen werden 17, 6. 16. vgl. 17, 20. 35, 11. Das ist nicht die einzige unterscheidende Eigenthümlichkeit der Verheissungsgestalt in beiden Reihen. Wir bekennen uns solchen Beobachtungen zufolge auch hier zu der Ansicht, dass der Verfasser der Genesis eine kürzer gefasste Grundschrift benutzte, welche sich in der Geschichte der Patriarchenzeit fast ausschliesslich des Gottesnamens אלהים und an Gipfelpunkten der göttlichen Selbstoffenbarung des Gottesnamens אל שדי bediente. Einige Theile dieser Grundschrift hat der Verfasser bis zur Unmöglichkeit kritischer Analyse in seine eigene Darstellungsweise verwandelt; andere hat er, ohne die Grundlage seines eigenen Werkes zu verbergen, unverändert dem einheitlichen Gefüge desselben einverleibt. Wir brauchen uns dem Zugeständniss der Zusammensetzung nicht zu entziehen; das Leben Abrahams wie es vorliegt ist dennoch ein organisches, stetig fortschreitendes, von Einem Geiste gewirktes und bis in's Einzelnste durchdrungenes Ganzes.

Abrams Berufung und Einzug in das Land der Verheissung XII, 1 — 9.

Das erste Stück des ersten Abschnitts 12, 1 — 9. erzählt uns Abrams Berufung. In Haran ergeht an Abram unter grossen Verheissungen die göttliche Weisung, fernweg von seinem Vaterlande und Vaterhause in ein Land zu ziehen das Jehova ihm zeigen werde. Glaubensgehorsam, der göttlichen Führung sich überlassend tritt er mit Sarai, Loth und allem was zu seinem Hausstande gehört, die Wanderung unbestimmten Zieles an; er wendet sich, ohne zu wissen dass dies das von Jehova gemeinte Land sei, nach Kanaan und durchzieht es bis zur Gegend von

Sichem und zwar bis zum Eichenhain More, wo er rastet. Der Erzähler bemerkt dabei, dass der Kanaaniter damals im Lande war — eine Bemerkung die unmöglich den Sinn haben kann, dass Kanaan damals noch nicht von Israel in Besitz genommen war, denn dass Abram, der Stammvater Israels, in Kanaan Israel noch nicht vorfand, wäre eine lächerliche Bemerkung. Vielmehr will der Erzähler sagen, dass das Land nicht ohne Bewohner und Besitzer war, Abram zog also als Fremdling darin umher, er konnte auch nicht einen Fuss breit des Landes sein nennen. Allerdings weist das אז auf eine spätere Aenderung dieses Standes der Dinge hin, aber nicht nothwendig als auf eine zur Zeit des Erzählers bereits geschehene, sondern eine geschehen sollende. Jehova erschien Abram da wo er rastete und sprach: „deinem Samen will ich geben dies Land.“ Von da an wusste Abram dass Kanaan das von Jehova gemeinte Land sei und baute also gelichteten und gestärkten Glaubens Jehova, der vom Himmel aus ihm erschienen war, einen über die Erde erhöheten Altar. Aber bleiben konnte er an dieser Offenbarungsstätte nicht, er schlug weiterziehend westlich von Bethel, östlich von Ằj sein Zelt auf und zog, nachdem er auch diesen Rastort durch Altar und Hausgottesdienst geweiht hatte, immer weiter nach Süden. Betrachten wir nach diesem kurzen Inhaltsabriss die Verheissungen näher, die dem Abram in Haran wurden, so sehen wir uns gleich hier im Eingange der Geschichte Abrahams von diesem neuen persönlichen Anfange der Heilsgeschichte aus auf das nationale und universale Ziel hinausgewiesen, auf das er angelegt ist. Gott will ihn, den Einen, zum grossen Volke machen (wobei nicht ausschliesslich, aber vorzüglich an Israel gedacht ist); sodann will Gott ihn vor aller Welt segnen, so dass er in sich selbst zu lauter Segen und zum Segen für Andere wird, indem Gott die ihn segnen segnen wird und so in ihm nach und nach alle Geschlechter der Erde gesegnet werden. Je nach ihrer persönlichen Stellung zu Abraham sollen die Menschen von Gott Segen oder Fluch empfangen und so durch ihn nach und nach der Segen aller Geschlechter der Erde vermittelt werden. In den Parallelen steht statt בך bald בזרעך bald בך ובזרעך und statt des Niphal ונברכו zweimal 22, 18. 26, 4.

das Hitpaël והתברכו. Das Niphal ist, sofern es nicht auch reflexiv gedacht ist, mehr als das Hitpaël; dieses sagt nur, dass alle Völker sich Antheil am Segen Abrahams wünschen, jenes dass sie den Segen Abrahams überkommen werden. Das Hitpaël stellt Abraham auf eine Höhe, nach welcher hin sich das Heilsverlangen aller Völker richtet, das Niphal macht ihn direkter zum Heilsvermittler für alle. Das Heil wird also von Jehova durch Vermittelung Abrahams ausgehen — so weit ist die Heilsverheissung bis jetzt fortgeschritten. Sie lautet schon gottmenschlich, aber die menschliche Seite weist noch unbestimmt auf ein זרע, welches gattungsbegrifflich und persönlich gedeutet werden konnte. Der eigentliche Stützpunkt der Hoffnung ist die göttliche Seite der Heilsverheissung: Jehova wird sich des Samens Abrahams bedienen, um das Heil der Menschheit zu wirken. Dass er den Samen Abrahams Menschwerdend annehmen wird, ist noch lange nicht offenbar.

Sarai's Bewahrung in Aegypten XII, 10 — 20.

Nach der Berufung Abrams erzählt das zweite Stück des ersten Abschnitts 12, 10 — 20. eine wunderbare Bewahrung Sarai's. Nur einmal hat Abram das Land das seinem Samen verheissen ist durchzogen, so tritt auch schon die Gegenwart in grellen Widerspruch mit der Verheissung. Es entsteht eine drückende Hungersnoth im Lande und er muss nach Aegypten, welches in solchen Nothzeiten immer die Kornkammer Kanaans war, übersiedeln. Da macht er mit Sarai aus (was nach 20, 13. schon beim Antritt der Wanderung nach Kanaan unter ihnen übereingekommen war), dass sie, die seine Halbschwester und Gattin zugleich war, sich für seine Schwester ausgeben soll, damit er die Anziehungskraft ihrer Schönheit nicht mit dem Leben büssen müsse. Sarai war zwar nur 10 Jahre jünger als Abram 17, 17. und also jetzt schon über 65 Jahre 12, 4., ein auch nach damaligem Begriff nicht mehr junges Alter 18, 12. 17, 17. 21, 6., aber da sie 127 Jahre alt wurde 23, 1., so stand sie noch in ihrer Lebensmitte und ihre Schönheit war noch nicht abgewelkt, zumal da sie durch Geburten noch nicht geschwächt war; auch musste sie als vornehme Fremde, als Asiatin helleren

Teints die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Wirklich priesen die ägyptischen Hofschranzen sie dem Könige an (פרעה ägyptisch *p-ouro* der König, *t-ouro* die Königin) und sie ward unter die Frauen des Palastes genommen; Abram aber, den vermeintlichen Bruder, beschenkte Pharao reichlich mit „Schafen und Rindern und Eseln und Sklaven und Sklavinnen und Eselinnen und Kameelen“ (die Sklaven und Sklavinnen stehen weil im Alterthum mehr als Sachen denn als Personen betrachtet zwischen Eseln und Eselinnen). Da bekam der König durch schwere Schickungen Jehova's zu fühlen, dass die Entführte Abrams Weib sei, er gab sie Abram unter Vorwürfen zurück und liess ihm, um sich seiner Entfernung zu versichern, das Geleit über die Grenze geben. Die Schrift erzählt uns diese Geschichte ohne alles Moralisiren. Man hat Abram der Lüge geziehen; Augustin *c. Faustum* 22, 3. vertheidigt ihn dagegen: *indicavit sororem, non negavit uxorem; tacuit aliquid veri, non dixit aliquid falsi.* Ferner der Preisgebung des ehelichen Verhältnisses, wogegen Leop. Schmid sagt, dass von einander lassend beide Gottes Willen thaten und dass leben zu bleiben von Abram seine Pflicht gegen das Weib selbst forderte. Endlich des Schwachglaubens, aber das Vertrauen auf Gott schliesst doch kluges Verhalten nicht aus, wie es Abram als rechtloser Fremdling für seine Pflicht hielt, nicht aus Feigheit, sondern um sich seinem Weibe und diese sich zu erhalten. Hätte sich Abram zu Sarai als seinem Weibe bekannt, so hätte ihm das wenig genützt, viel geschadet. Wenn dennoch an der Handlungsweise Abrams etwas weder nach christlichen Moralbegriffen noch nach dem alttestamentlichen Gesetz zu Rechtfertigendes übrig bleibt, so ist zu bedenken, dass die Patriarchen weder nach jenem noch nach diesem beurtheilt werden dürfen. Die Geschichte wird uns nicht zur Unehre Abrahams, sondern zur Ehre Jehova's erzählt, der wie er den Stammvater Israels aus dem Heidenthum berief, so auch die Stammmutter Israels in den Händen der Heiden vor Entweihung ihres Leibes schützte, aus dem das heilige Volk Jehova's hervorgehen sollte. So tritt dieses zweite Stück dem ersten an die Seite; dieselbe Gnade Jehova's, die dort Abram zuvorkommt, schirmt hier Sarai und macht sie unantastbar.

Abrams Trennung von Loth c. XIII.

Das dritte Stück des ersten Abschnitts c. 13 erzählt uns Abrams selbstverläugnend friedfertiges Benehmen gegen Loth und die ihm wiederholte bestimmtere Verheissung des künftigen Landesbesitzes. Abraham, mit ihm Loth, zieht aus Aegypten wieder nach dem Süden Kanaans und von da in angemessenen Stationen (למסעיו wie Ex. 17, 1. jehovisch) nach der Gegend zwischen Bethel und 'Aj, wo er beim anfänglichen Aufenthalt den Altar (den zweiten) errichtet und feierlichen Gottesdienst gehalten hatte. Bei dem grossen Heerdenreichthum sowohl Abrams als Loths zeigte sich an den Streitigkeiten zwischen den beiderseitigen Hirten die Unthunlichkeit des Zusammenwohnens, denn nicht nur dass sie sich gegenseitig beschränkten, sie waren auch dadurch beschränkt, dass die Kanaaniter und Pheresiter (letzteres nach Hengstenberg Bezeichnung der kanaanitischen Bewohner des platten Landes im Gegensatz zu den städtebewohnenden und handeltreibenden, nach Kurtz der Bewohner der Hochebenen und Hochthäler, was nicht in dem Namen liegt) damals das Land innehatten — eine zur Veranschaulichung der Sachlage nothwendige Bemerkung. Da macht Abram dem Loth, weil ihnen, den Geschwistern d. i. nahen Verwandten, Streit nicht zieme, den Vorschlag friedlicher Trennung und lässt ihm ebenso selbstlos als friedliebend die Vorhand der Auswahl, die eigentlich ihm, dem Aelteren, dem Oheim, dem Führer zukam. Loth willigt alsbald in die Trennung und ersieht sich den schönsten Theil des Landes, betrügt aber dennoch damit sich selbst. Er liess sich nämlich hinfort in den Städten der Jordansaue (ככר הירדן) nieder d. i. der mehrere Stunden breiten Thalebene, in welche das Bett des Jordan eingesenkt ist, und zeltete bis Sodom; diese Thalebene, von welcher ein grosser Theil durch den Untergang Sodoms und Gomorrha's zum Salzmeere und zur Salzsteppe wurde, war damals vermöge ihres noch jetzt nicht verschwundenen Wasserreichthums so anmuthig und fruchtbar, wie גן עדן (zurückweisend auf c. 2), wie ארץ מצרים d. i. das ähnliche zwischen zwei Bergreihen sich hindehnende Niluferland, und hatte Zoar zu ihrem südlichsten Punkte. Um auf die fol-

gende Geschichte des Untergangs Sodoms vorzubereiten, wird V. 13. planmässig bemerkt, dass die Bewohner Sodoms böse und lasterhafte Menschen waren. Während Loth sich der sittlichen Gefahr des Wohnens in solchen Städten blosstellt, verblieb Abram ohne sein Zuthun das Land zwischen Jordan und Mittelmeer; Loth bildet nun freiwillig einen vom Geschlechte der Verheissung geschiedenen Nebenzweig, und dem Abram, der durch göttliche Fügung Kanaan auf's Neue gewonnen hat, wird nun der künftige Besitz desselben auf's Neue bekräftigt durch göttliche Verheissung. Ihm und seinem Samen will Gott dieses Land nach seiner ganzen Ausdehnung geben zu ewigem Besitze, will seinen Samen zahlreich und unzählbar machen wie den Staub der Erde; glaubensfroh, in der Aussicht solcher Zukunft, soll er im Lande nach Willkür umherziehen. Die Verheissung lautet nun schon volltönender, entfalteter, zueignender als im ersten Stück. Ermuthigt durch Jehova zeltet Abram im Lande hier und da, bis er sich im Eichenhaine Mamre's bei Hebron (später Kirjat Arb'a und dann wieder Hebron genannt) bleibender niederliess. Abram hat nun festen Fuss im Lande gefasst, aber sein gehört auch nicht eine Scholle. Sein Haus ist geringer an Zahl als früher. Er ist alt und hat noch kein Kind und doch soll sein Same werden wie der Sand der Erde. Alles um ihn her ist sein und er der Eine ist gleich Tausenden und Abertausenden — aber ἐπ' ἐλπίδι παρ' ἐλπίδα.

Abrams Sieg über die vier Könige der Heiden c. XIV.

Auf die Friedensgeschichte folgt nun im vierten Stück des ersten Abschnitts c. 14 eine Kriegsgeschichte; jene lehrte uns die selbstverläugnende Friedfertigkeit Abrams kennen, diese seine uneigennützig hülfreiche Liebe, welche den Hirten zum Helden macht. Es ist aber weniger der Plan des Erzählers als der Fortgang der Lebensgeschichte Abrams selbst, vermöge dessen sich ein ethisches Charakterbild an das andere reiht; denn was c. 14 erzählt wird, setzt die Trennung Loths von Abram voraus, steht im Folgezusammenhange damit und reiht sich also dem Vorhergehenden nicht blos als ethisches Seitenstück, sondern auch als geschichtliche Fortsetzung an. Ueber die Pentapolis

d. i. über das Gebiet der Könige von Sodom, Gomorrha, Adma, Zeboim und Bela d. i. das spätere Zoar am Ostufer des todten Meeres herrschte damals ein König Elams; er hatte nach Tuch's werthvollen Bemerkungen zu Genesis c. 14 (Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft I, 161 ff.) von der grossen Thaleinsenkung nördlich und südlich vom todten Meere oder der Araba im alttestamentlichen Sinne mit ihren östlichen Gebirgen und westlichen Wüsten Besitz ergriffen, weil sie die von der Natur selbst vorgezeichnete Strasse war, welche vom aelanitischen Meerbusen aus die unermessliche vom Nil und Euphrat bespülte Wüste durchschneidet und den Verkehr zwischen Arabien und Damaskus vermittelt und weil unfern den südlichsten Grenzen Kanaans und dem Edomitergebirge benachbart sich der Durchschnittspunkt der Strassen findet, welche von den Küsten des Mittelmeeres nach Arabien, von Mittelägypten nach Kanaan führen. Nach zwölfjähriger Knechtschaft fielen die fünf Könige der Pentapolis von ihrem ostasiatischen Zwingherrn ab und dieser verbündete sich mit dem Könige von Sinear und den beiden Königen der uns unbekannten Reiche Ellasar und Gojim, die Abgefallenen wieder zu unterwerfen. Das Heer der vier Könige kam die grosse Heerstrasse von Damask gezogen, denn zuerst wurde die alte Stadt der Refaiten 'Aschteroth Karnajim, deren Trümmer $1^3/_4$ Stunden von dem alten Edreï aufgefunden worden sind, geschlagen, dann die Stadt der Zuziten, Namens Ham (vielleicht das spätere Rabba der Ammoniter) in der Nähe des Jabbok, hierauf die Emiter in der Ebene von Kirjathajim westlich von dem noch jetzt in seinen Trümmern sichtbaren Mêdeba und, indem die Pentapolis zunächst umgangen und der östliche Saum des Gebirges verfolgt wurde, die Horiter auf dem von ihnen bewohnten Gebirge Seir. Die genannten Völkerschaften sind gegen Kurtz mit Bertheau für Ureinwohner zu halten, die später von den Kanaanitern, Moabitern und Edomitern zurückgedrängt wurden, für die älteste Bevölkerungsschicht der genannten Gegenden. Der Endpunkt der Kriegsunternehmung war El-Paran, welches am Eingange der grossen Wüste liegt, nach Tuch das spätere bekannte Elath am Ufer des Schilfmeeres, das äusserste Ende des Wadi Araba, die Pforte Arabiens. Hier

wandten sie um ohne weiter vorzudringen und zogen bis ʻEn-Mischpat d. i. dem aus der mosaischen Geschichte bekannten Kadesch. Hierher durch die Wüste gelangt schlugen sie die Amalekiter, diese freien Söhne der Wüste, deren Unterwerfung durch den Zweck der Kriegsunternehmung geboten war, und weiterhin die am todten Meere in Chazezon-Thamar d. i. dem späteren ʻEngedi sesshaften Emoriter, von hier sich dem Ghor zuwendend um die aufrührerische Pentapolis zu züchtigen. Die fünf Könige verloren die entscheidende Schlacht gegen die vier und in die Flucht geschlagen versanken die Pentapoliten theilweise in die damals noch zu Tage liegenden Asphaltgruben, theilweise retteten sie sich in die Schluchten des Moabitergebirges. Die Sieger plünderten das nahe bei Zoar gelegene Sodom, von wo sie Loth mit sich wegführten, und Gomorrha und traten am Ostufer des todten Meeres hin im Jordanthale hinauf den Rückweg an, als Entronnene Abram das Geschehene meldeten. Da machte Abram um seinen Neffen zu retten 318 seiner bewährten, an sein Haus geketteten Knechte schlachtfertig, überfiel mit ihnen nächtlicher Weile das feindliche Heer, welches schon bis zu der später Dan genannten nördlichen Grenzstadt gelangt war, und schlug es in die Flucht bis nach dem links d. h. nördlich von Damaskus gelegenen Hoba, und brachte die ihnen abgenommene ganze Beute, nebst Loth auch eine Menge Gefangener zurück. Der König Sodoms zog dem rückkehrenden Sieger entgegen nach עמק שוה d. i. dem später sogenannten Königsthal; auch Malkizedek, der König Salems, fand sich da ein. Da wir über das Königsthal sonst weiter nichts wissen, als dass Absolom sich dort ein Denkmal errichtete 2 Sam. 18, 18. und aus 2 Sam. 13, 23. nicht mit Sicherheit geschlossen werden kann, dass es in oder bei Efraim zu suchen sei, so ist es zweifelhaft, ob Malkizedek, wie אדני־צדק Jos. 10, 1., König Jerusalems ist, welches auch Ps. 76, 3. שלם heisst, oder ob Salem, seine Königsstadt, das Salem der Jordansaue Joh. 3, 23. Judith 4, 4. ist, das 8 römische Meilen südlich von Scythopolis gelegene Salumias, wo man zu Hieronymus' Zeit Ruinen des angeblichen Palastes Malkizedeks zeigte. Im ersteren Falle ist Abram, wie schon Eupolemus bei Eusebius *praep.* 9, 17. annimmt, durch

Samarien auf dem Heimwege nach Hebron begriffen, indem er gelegenen Orts die Gefangenen mit der Beute nach ihrer südöstlichen Heimath zu entlassen gedenkt, im letzteren Falle folgt er dem Jordanthale nach Sodom um Gefangene und Beute selber zurückzubringen. Malkizedek bringt aus seinem Königssitze Brot und Wein heraus, die edelsten der irdischen Gottesgaben, um den Sieger nach der Mühe des Kampfes zu erquicken, und da er ein Priester des über alles Geschöpfliche erhabenen Gottes ist, so segnet er Abram. „Gesegnet sei Abram — spricht er — von dem erhabenen Gott, dem Erschaffer Himmels und der Erde (d. i. dessen קנין aus nichts erworbenes Eigenthum die Welt ist) und gesegnet sei der erhabene Gott, der überliefert hat deine Widersacher in deine Hand.“ So von ihm gesegnet giebt ihm Abram in Anerkennung seines Priesterthums den Zehnten von Allem. Als aber der König Sodoms, der dabei gegenwärtig zu denken ist, nur die Leute zurück verlangt und die Beute Abram überlassen will, schwört Abram bei dem Gotte Malkizedeks, den er durch den beigefügten Namen Jehova als den wahren und als seinen Gott bezeichnet, dass er nicht einmal Faden und Schuhriemen d. i. das Allerwerthloseste der Beute annehmen und sich nicht auf diese Weise bereichern lassen wolle. Er mag nichts nehmen, nur die mit ihm gezogenen Bundesgenossen (deren Anschluss an die 318 Hörigen Abrams hier nachträglich erwähnt wird) bittet er zu bedenken.

Abram hat mit nur 318 Mann vier Könige besiegt und fünf Könige gerettet — darin ist er ein Vorbild der in der Kraft des Glaubens die Welt überwindenden alttestamentlichen Volks- und neutestamentlichen Geistesgemeinde. Er weist jeden Antheil an der Beute zurück, denn er bedarf der Welt nicht, der er in aufopfernder Liebe dient; reich durch Jehova braucht und mag er sich nicht auf Kosten Anderer bereichern von denen nicht zu nehmen, sondern denen zu geben er berufen ist. Da tritt die wunderbare Gestalt Malkizedeks so unvermittelt aus verborgenem Hintergrunde hervor wie sie wieder in denselben verschwindet — ein König der nicht blos als König, wie der Hausvater als Hausvater den priesterlichen Dienst verrichtet (in welchem Sinne auch Abram Fürst נשׂיא und Priester zugleich

ist), sondern der in Einer Person mit der Würde des Königs das Amt eines Priesters vereinigt und deshalb (wie Abram nie) ausdrücklich כהן genannt wird. Von diesem Priesterkönig, der ausserhalb der Linie und des Kreises der Verheissung steht, lässt Abram sich segnen, der Gesegnete Jehova's, der zum Segensmittler aller Völker der Erde gesetzt ist. Von diesem Priesterkönig, der keine Berechtigung durch Abstammung und Gesetz aufzuweisen hat, lässt sich segnen der Ahnherr Israels, der Ahnherr Levi's und Ahrons, der Stammvater des Volkes wie des Priesterthums des Gesetzes. Und nicht allein das: Abram, in welchem das Priestergeschlecht, welches den Zehnten zu empfangen hat, beschlossen ist, giebt diesem Priesterkönige den Zehnten der ganzen Beute. Es giebt ein aussergesetzliches königliches Priesterthum und priesterliches Königthum — das weissagt diese typische Geschichte — dem auch Abram und sein Same sich beugen, dem auch das levitische Priesterthum huldigen muss, denn gerade da, wo Abram in unvergleichlich erhabener Vorbildlichkeit dasteht, tritt Malkizedek neben ihn und ragt über ihn hinaus. Malkizedek ist wie die untergehende Sonne der Uroffenbarung die mit ihren letzten Strahlen den Patriarchen anscheint, von dem aus das wahre Licht der Welt im Kommen begriffen ist. Diese Sonne geht unter um wenn die vorbereitende Zeit der Patriarchen, die vorbereitende Zeit Israels vorüber sein wird, in Jesu Christo gegenbildlich wieder aufzugehen.

So schliesst der erste Abschnitt des Lebens Abrahams. Er gehört durchaus der jehovischen Darstellungsweise an, auch das letzte Stück, wie seine enge Zusammengehörigkeit mit c. 13, der Name יהוה in Abrams Munde, der Beiname העברי (vgl. Ex. 3—6, 1. und 8, 8—11, 10. jehov.) beweisen. An der einzigartigen Vollständigkeit des profangeschichtlichen Details dieses Stückes sieht man, dass dem Ergänzer ausser der Grundschrift und der Tradition auch noch andere quellenmässige Aufzeichnungen vorgelegen haben. Dass c. 14 einem alten kananäischen Werke entnommen sei, ist eine grundlose Vermuthung Ewald's, auf die grundfalsche Voraussetzung gebaut, dass Abram nur zufällig darin erwähnt werde, während er vielmehr Mittel- und Zielpunkt des Ganzen ist.

Verheissung eines leiblichen Sohnes und Opferbundesschluss c. XV.

Den zweiten Abschnitt des Lebens Abrams eröffnet in dem gleichfalls jehovisch-prophetischen ersten Stück c. 15 eine feierliche Offenbarungsscene. Nach Verlauf einer unbestimmten Zeit ergeht an Abram in nächtlichem Gesicht das ermuthigende Verheissungswort: fürchte dich nicht Abram, ich bin dir Schild; dein Lohn, d. i. der Lohn deines Vertrauens, ist sehr gross. Da antwortete Abram, dem alle Fülle des göttlichen Segens gegen seine dermalige Kinderlosigkeit zurücktritt: Herr, Jehova (אדני יהוה), was willst du mir geben, da ich doch einsam dahingehe (ערירי wie Lev. 20, 20 f.) und der Wahlsohn meines Hauses ist Damaskus Eliezer d. h. mein Besitzthum wird an Damaskus fallen, nämlich an den Damascener Eliezer (בן משק entweder Sohn der Besitznahme = Adoptivsohn wie *Graec. Venetus* es zu fassen scheint, oder Sohn der Besitzergreifung = Erbsohn). Diese vielleicht einer eigenen Quelle entnommenen Worte erklärt V. 3., wo Abram, was er meint, deutlicher wiederholt: siehe mir hast du nicht Nachkommen gegeben, vielmehr (הנה setzt הן folgerungsweise fort) der Sohn meines Hauses (das ist eben der im Hause Abrams geborene Eliezer) ist's der mich beerbt. Da empfängt Abram die Verheissung eines leiblichen Erben und, auf innere göttliche Anregung in's Freie hinausgetreten, die Verheissung einer Nachkommenschaft so zahlreich wie die unzähligen Sterne des nächtlichen Himmels, und Abram vertraute auf Jehova, er ging bleibend ein oder ruhete in Jehova's Zusage, mit Einem Worte: er glaubte (welcher Glaube durch האמין ב׳ von אמן, bleiben, fest sein sogleich seinem innersten vollendeten Wesen nach als *fiducia* oder *acquiescentia* bezeichnet wird) und Jehova rechnete ihm dieses Glauben, diese an ihm bekleibende, in sein Wort eingegangene und darin verbleibende Zuversicht als Gerechtigkeit an — ein alttestamentlich geschichtliches Schriftzeugniss, welches dasjenige ausdrücklich ausspricht, was durchweg in beiden Testamenten als immergleiche göttliche Heilsordnung vorausgesetzt wird und durch Paulus von diesem Schriftzeugnisse aus mit dialektischer Schärfe dogmatisch entwickelt

worden ist. Der Mensch in seiner natürlichen, durch die Sünde bestimmten oder von der Sünde inficirten Entwickelung hat keine Gerechtigkeit der Werke; der Glaube entrückt ihn sich selber, macht ihn los von Natur und Ich, bindet ihn mittelst des ergriffenen Verheissungsworts wieder an Gott und wird ihm von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet, nicht blos indem ihn Gott als Ersatz der mangelnden Werkgerechtigkeit nimmt, sondern zugleich weil er der potentielle Anfang, der triebkräftige Keim, der erste Pulsschlag eines neuen Lebens in Gott, der Anbruch einer neuen Entwickelung nach Abbruch der alten, das wiedergeknüpfte Band einer neuen Lebensgemeinschaft mit Gott ist. Nach dem Gesetze: „wer da hat dem wird gegeben“ erhält nun Abram zu der Verheissung eines Leibeserben die erneuerte Verheissung des Landesbesitzes. Das Wort: ich bin Jehova, der dich ausgeführt aus Ur-Kasdim um dir zu geben dieses Land, es in Besitz zu nehmen, ist das feierliche Vorspiel desselben Worts, welches durch die fortschreitende Geschichte den reicheren nationalen Inhalt von Ex. 20, 2. gewinnt. Es ist nun keine rückfällige Anwandlung von Un- oder Schwachglauben wenn Abram sagt: Herr, Jehova, woran soll ich es erkennen, dass ich es in Besitz nehmen werde? Es ist eine Bitte des Glaubens um Besiegelung und Stärkung, sie strebt mehr oder weniger bewusst auf ein Bundesverhältniss zu Jehova hin und Jehova kommt diesem Streben in so gnädiger als majestätischer Weise entgegen: Abram soll sich ein dreijähriges Kalb, eine dreijährige Ziege, einen dreijährigen Widder, Turteln und Tauben nehmen — Alles auch nach dem späteren Gesetz opferfähige Thiere, unter denen die Dreijährigkeit der drei ersten eine symbolische Beziehung auf den folgends geweissagten Aufenthalt Israels in Aegypten durch drei Generationen hindurch zu haben scheint. Abram nimmt diese Thiere alle und theilt sie mit Ausnahme der Vögel in zwei gleiche Hälften und legt einen Theil gegenüber dem andern. Er versteht den auf ein Bundesopfer gehenden Wink Jehova's und hütet des Tags über das zugerichtete Opfer, indem er die Raubvögel davon hinwegscheucht und der Offenbarung Jehova's wartet, welcher als der Höhere die Bundesschliessung zu eröffnen hat. Da befällt ihn gegen Sonnenuntergang hin ein tiefer

gottgewirkter Schlaf und das Nahen des majestätischen überirdischen Gottes kündigt sich in dem Schrecken an, der ihn befällt und in der grossen Finsterniss, die alles Irdische um ihn her umnachtet. „Wissen sollst du — so lautet das Wort der Offenbarung, auf welches hin Jehova den Bund mit ihm eingeht — dass Fremdling sein wird deine Nachkommenschaft in einem nicht ihnen gehörigen Lande und sie werden ihnen (den Bewohnern dieses fremden Landes) dienen und sie werden sie bedrücken vierhundert Jahre. Jedoch (וְגַם Ewald §. 341) das Volk, dem sie dienen werden, werde ich richten und nachdem werden sie ausziehen mit grossem Besitzthum. Und du wirst eingehen zu deinen Vätern in Frieden, wirst begraben werden in gutem Alter. Und in der vierten Generation werden sie hierher zurückkehren, denn nicht voll ist bisher die Missethat der Amoriter (über welche Israels Erlösung zum Strafgerichte werden soll)." Dieser Offenbarung zufolge soll der ägyptische Aufenthalt 400 Jahre währen — eine runde Summe, statt deren in der Grundschrift sich die genauere Angabe von 430 Jahren findet Ex. 12, 40.; mit dieser Zahlangabe scheint aber die Geschlechtstafel Ex. 6, 16 ff. unvereinbar, denn die 137 Jahre Levi's, 130 Jahre Kehath's, 137 Jahre Amrams und 80 Jahre Mose's beim Auszug ergeben zwar über 400 Jahre, erleiden aber selbstverständlich eine bedeutende Reduction. Deshalb meint schon die LXX. Ex. 12, 40., dass in die 430 der Aufenthalt in Kanaan einzurechnen sei. Wirklich kommen 430 Jahre heraus, wenn man die 25 Jahre von Abrams Einzug in Kanaan bis zu Isaaks Geburt, die 60 Jahre von Isaaks bis Jakobs Geburt, die 130 Jahre von da bis Jakobs Einzug in Aegypten, zusammen 215 Jahre, mit 215 Jahren ägyptischen Aufenthalts zusammenrechnet. Auch Lepsius ist der Ansicht, dass die Zahl 430 von dem Einzuge Abrams in Kanaan, 400 von Isaaks Geburt an gerechnet und dass dem Auszuge Israels aus Aegypten, den er in das Jahr 1314 v. Chr. setzt und mit der Austreibung der Aussätzigen unter Menephthes, dem Sohne des grossen Ramses, identificirt, ein nur ungefähr 200jähriger ägyptischer Aufenthalt vorausgegangen sei. Aber die Zurückrechnung der beiden Zahlangaben über den Einzug Jakobs hinaus widerstreitet dem Wortlaut

und der Anzweiflung ihrer Richtigkeit oder der Verzweiflung Bertheau's an der Möglichkeit ihres Verständnisses die nothwendige Voraussetzung, dass die Dauer des ägyptischen Aufenthalts unter allen nationalen Erinnerungen sicher eine der unverwischtesten und klarsten geblieben ist. Die Geschlechtstafel Ex. 6, 16 ff. mit den Zahlen der Lebensjahre Levi's, Kehaths, Amrams, welche zusammen 404 Jahre betragen, beweist wenigstens, dass eine Generation jenes Zeitraums zu 120 Jahren gerechnet werden konnte; übrigens hat man diese Geschlechtstafel nach jener doppelt bezeugten Zahlangabe zu beurtheilen, nicht diese zu Gunsten jener zu verkürzen, zumal da sie keinen chronologischen Zweck hat, da ferner eine mehr denn 200jährige Dauer des ägyptischen Aufenthalts an sich wahrscheinlicher ist und Manches ihr zu statten kommt. Der Aufenthalt der Hyksos, die ich wie Hofmann mit den Israeliten combinire, dauerte nach Manetho 511 Jahre, also wenn man den 80jährigen Kampf gegen sie von Amosis bis zu ihrem Abzuge aus Abaris unter Tuthmosis III. abzieht, gerade 430 Jahre (s. Lepsius), auch Hofmann (Zeitrechnung S. 70) findet die Zahl 430 in der ägyptischen Geschichte bestätigt. Der Sinn der göttlichen Offenbarung ist also der, dass der Same Abrahams drei Generationen hindurch in Aegypten verbleiben und um die Mitte der vierten Generation nach Kanaan zurückkehren wird. Während Abram diese Offenbarung empfängt, ist die Sonne untergegangen und tiefes Abenddunkel eingetreten — da bewegt sich zwischen den Opferstücken eine Erscheinung wie eines rauchenden Glühofens und eines daraus emporschlagenden Feuerfackelscheines hindurch, es ist Jehova, der so seine sterblichen Augen unerträgliche Herrlichkeit verhüllt und zugleich offenbart. An diesem Tage, sagt V. 18—20., schloss Jehova mit Abram einen Bund, indem er seinem Samen den Besitz des Landes vom Fluss Aegyptens, d. i. dem Nil, bis zum Euphrat und die Herrschaft über ganz Kanaan in der Gesammtheit aller seiner Völkerschaften verhiess. Die Erzählung nennt diesen Bundesschluss mittelst Bundesopfer כרת ברית, wie griech. ὅρκια τέμνειν (Nägelsbach, Anmerk. zur Ilias S. 149), lat. *foedus icere* oder *ferire;* בְּרִית selbst geht auf בָּרָה zerschneiden (nicht: feststellen) zurück und bedeutet also

ferienda hostia factum foedus. Die Halbirung des Opfers versinnbildet die Gegenseitigkeit des Verhältnisses, wie die Zerbrechung des Halms *(stipula)* bei Verträgen *(stipulatio)*; das Hindurchgehen zwischen den Opferstücken die Annahme des erbotenen Bundes. Später knüpfte sich an die Zerstückelung des Opferthiers die Verwünschung, dass es also den Bundbrüchigen ergehen möge Jer. 34, 18 f. (ebenso bei den Römern Livius I, 24., bei den Molossern und Chaldäern, s. Lassaulx über den Eid bei den Griechen, 1844) — was hier, wo Jehova dem Abram sich bundesmässig verpflichtet, wegzudenken ist. Die Opferstücke, nachdem sie ihrem Zwecke gedient hatten, wurden bei den Griechen verbrannt oder in's Meer geworfen (Nägelsbach a. a. O. S. 261); vielleicht dass hier die feurige Erscheinung Jehova's zur verzehrenden Flamme für sie geworden ist. Die Selbstdarstellungsweise Jehova's im Verkehr mit den Patriarchen ist sonst viel milder und traulicher; jetzt hat er dem Abram ein- für allemal zu erfahren gegeben, wie unendlich erhaben, furchtbar majestätisch der Gott ist, der so tief zu ihm sich herablässt.

Geburt Ismaëls c. XVI.

Das zweite Stück des zweiten Abschnitts c. 16., die Geburt Ismaels erzählend, zeigt uns wieder, wie im Hause Abrams alles wider menschliches Denken und Handeln geht. Sarai bleibt nach dem Bundesschlusse unfruchtbar wie vorher. Sie giebt vorschnell die Hoffnung auf, zur Mitverwirklichung der göttlichen Verheissung berufen zu sein, gesellt Abram selbstverläugnend ihre ägyptische Leibmagd Hagar bei und Abram lässt sich das gefallen מבקש זרע אלהים Mal. 2, 15. Zehn Jahre waren damals seit Abrams Uebersiedelung nach Kanaan verflossen. Da ward Hagar schwanger, und bald hatte Sarai bittere Klage wegen ihres anmassenden Betragens zu erheben. Abram sah sein ehelich Verhältniss gestört und überliess der Sarai, mit Hagar zu machen was sie wolle. So vergalt sie denn Hagars Uebermuth reichlich durch lieblose Behandlung und Hagar, die ihre Lage unerträglich fand, entfloh. Welche Menge von Missgeschicken ist aus jenem menschlichen Selbstwirken entstanden, welches die Erfüllung der göttlichen Verheissung herbeizuziehen suchte

statt ihrer geduldig zu harren! Aber die göttliche Bundestreue verwandelt doch alles in Segen. Hagar will über Beerseba nach Aegypten fliehen. Wir finden sie auf der zu allen Zeiten gangbarsten Strasse, nämlich auf dem Wege nach שׁוּר d. i. dem tiefergelegenen Wüstenstrich Gifâr, welcher westlich und nordwestlich die höhere Wüste, das *Tîh beni Isrâil*, einschliesst. Dort wo sie an einer Quelle ausruht, weist sie der Engel Jehova's in das Haus ihrer Herrin zurück und verheisst ihr auf Grund ihrer Zugehörigkeit zum Geschlechte der Verheissung zahllose Nachkommenschaft und die Geburt eines Sohnes, den sie zur Erinnerung an die göttliche Beachtung ihres Leidens ישמעאל (Gott hört) nennen soll. „Und er wird sein ein Waldesel von Mensch, seine Hand wird wider Alle und die Hand Aller wider ihn sein und im Osten aller seiner Brüder wird er wohnen." Das Bild vom פרא, diesem schönen schnellen unzähmbaren Thiere, welches Iob 39, 5—8. beschrieben ist, weissagt von Ismael die ungemessene Freiheitsliebe des in der Wüste umherschweifenden, das städtische Leben verachtenden Beduinen, die Worte יד כל בו וגו' den ewigen Krieg der Ismaeliten unter einander und mit dem Ausland, die Worte על פני וגו' ihren östlichsten Wohnsitz unter denen der Abrahamiden. Obwohl viel Eroberer — sagt Baumgarten treffend — die arabische Wüste vorbeigezogen sind, so ist es doch keinem gelungen, dieses edle Wild einzufangen und zu zähmen. Dagegen sind die Araber in unzählbaren Schwärmen hervorgebrochen und haben Persien, die Ostseite des kaspischen Meeres, Indien, Mesopotamien, Syrien, Aegypten, die Berberei, einen grossen Theil des innern Afrika, Spanien und Portugal, Sicilien und Sardinien und noch mehrere Länder überschwemmt und ausserhalb ihres Stammlandes mehr als 100 verschiedene Throne bestiegen. In wenigen, aber so frappanten Zügen stellt der Engel Jehova's der Hagar die Zukunft ihres Sohnes vor Augen. Mit Recht gilt ihr der Engel als Selbstgegenwart Jehova's, sie nennt ihn אַתָּה אֵל רֳאִי, du bist ein Gott des Sehens d. i. dessen allsehendem Auge der Hülflose und Verlassene auch im fernsten Winkel der Wüste nicht entgeht, denn sie sagte: הגם הלם ראיתי אחרי רֹאִי habe ich nicht auch hier (selbst hier im öden Lande der Verlassenheit) hinten-

nach geschaut dem der mich gesehen. Die meisten Ausleger irren hier, indem sie רֹאִי als Pausalform von רֹאִי fassen, was es grammatisch nicht sein kann und auch im Sinne Hagars nicht sein soll; denn ראה אחרי ist nach Ex. 33, 23. zu erklären. Jehova ist ihr in seinem Engel erschienen. Als dieser zu ihr redete, sah sie nichts, aber als er entschwand, ward sie inne dass es Gott sei der zu ihr geredet und sie in Gnaden angesehen; selbst in der Wüste, fern vom Hause Abrams, ist sie seinen gnädigen und treuen Augen nicht entgangen. In Erinnerung an dieses Wort Hagars nannte man den Brunnen באר לחי ראי, den Brunnen des Lebendigen der mich sieht; wir würden sagen: der allgegenwärtigen göttlichen Vorsehung. Tuch erklärt: Brunnen wo man Gott schaut und am Leben bleibt; wie das die Worte sollen bedeuten können, begreife ich nicht. Der Brunnen liegt, wie der Erzähler noch bemerkt, zwischen Kadesch und Bered. Rowlands glaubt diesen Brunnen an der noch jetzt mit Wasser versehenen Stätte Muweilih (مويلح) 10—15 engische Meilen ostnordöstlich vom nächsten Ende des Gebel Helâl und ostsüdöstlich davon sogar das alte Kadesch wiedergefunden zu haben; v. Raumer jedoch hält diese Lage von Kadesch für unmöglich und sehr zuverlässig ist Rowlands nicht. In das Haus Abrams zurückgekehrt gebiert Hagar einen Sohn und Abram, damals 86 Jahre alt, nennt ihn, der dem Kebsweibe gewordenen Offenbarung gemäss, Ismael.

Bundesbestätigung durch die Beschneidung c. XVII.

Mit dem jehovisch angeknüpften, durchaus elohistischen Stück c. 17 beginnt der dritte Abschnitt des Lebens Abrahams: Elohim besiegelt seinen Bund mit Abram, indem er ihm den Verheissungsnamen Abraham giebt und die Beschneidung als Bundeszeichen einsetzt (17, 1—14.); ebenso erhält Sarai den Verheissungsnamen Sarah und wird nun bestimmt als Mutter des verheissenen Samens, mit dem Gott im Bundesverhältniss bleiben will, bezeichnet (17, 15—22.). Nachdem Elohim sich so dem Abraham offenbart und wieder aufgefahren, vollzieht Abraham in seinem 99ten Lebensjahre, dem 13ten Ismaels, an sich selbst, diesem und seinem ganzen Hause die Beschneidung (17, 23—27.).

So verläuft dieses erste Stück des dritten Abschnitts, welches dem ersten Stück des zweiten Abschnitts entspricht und es fortsetzt, in drei sich scharf unterscheidenden Wendungen. Diese strophische kunstvoll gerundete epiphonematisch auslautende Anlage, die wie Hammerschläge auf Einen Nagel gehäuften Wiederholungen, die Gottesnamen אלהים und אל שׁדי, das ganze um diese beiden Gottesnamen geschaarte und immer zugleich mit ihnen sich einfindende System von Lieblingsausdrücken — kurz alles und jedes trägt hier den Stempel desselben Verfassers, welcher die Schöpfungsgeschichte und ihrer Grund- und Hauptmasse nach die Fluthgeschichte erzählt hat. Jehova erscheint dem Abram und nennt sich, indem er Wandel im Aufblick zu Ihm und Rechtschaffenheit der innersten Gesinnung von Abram fordert, אל שׁדי von שׁדד, gewaltig sein, Gewalt üben. אלהים ist der Gott, welcher die Natur schafft dass sie ist und sie erhält dass sie besteht; אל שׁדי der Gott, welcher die Natur zwingt dass sie thut was wider sie selbst ist und sie bewältigt dass sie sich der Gnade beugt und dient; יהוה der Gott, welcher inmitten der Natur die Gnade durchsetzt und zuletzt an die Stelle der Natur eine neue Schöpfung der Gnade setzt. אלהים ist der Gott, welcher den Boden der Natur geschaffen, אל שׁדי der Gott, der ihn allgewaltig durchfurcht und den Samen der Verheissung hineinstreut, יהוה der Gott, welcher diesen Samen der Verheissung zur Blüthe und Frucht bringt und zuletzt die ganze alte Schöpfung in das Wesen dieser Frucht verwandelt. Darum wird der Bund mit Noah und den Noachiden in dem Gottesnamen אלהים geschlossen, denn dieser Bund ist seinem Wesen nach Erneuerung und Gewährleistung der durch die Fluth durchbrochenen schöpferischen Ordnung; dagegen wird der Bund mit den Patriarchen in dem Gottesnamen אל שׁדי geschlossen, denn er ist seinem Wesen nach Niederwältigung der verderbten und vergänglichen Natur und Grundlegung des Wunderwerkes der Gnade; und der Bund mit Israel in dem Gottesnamen יהוה, denn er ist seinem Wesen nach Vollendung dieses Wunderwerks der Gnade und Fortführung desselben auf den Gipfel seiner Vollendung. Der Inhalt des Bundes mit Noah ist die geschaffene und wiedererneuerte φύσις, der Inhalt des Bundes mit den

Patriarchen ein παρὰ φύσιν und παρ' ἐλπίδα sich bahnbrechendes Neues, der Inhalt des Bundes mit Israel der ausgewirkte Anfang dieses Neuen, welches χάρις καὶ ἀλήθεια zu seiner Signatur hat, χάρις welche die Natur in sich aufhebt und ἀλήθεια in welcher die Verheissung sich aufhebt. Die Patriarchenzeit ist die Periode El-Schaddai's. Ihr Charakter ist Gewalt, welche dem vorhandenen Natürlichen angethan wird, dass es den Zwecken des übernatürlichen Heils dienstbar werde. Das Alte wird zu Grunde gerichtet, damit der Grund des Neuen das kommen soll zugerichtet werde. Elohim, sich als El-Schaddai beweisend, bahnt seine Offenbarung als Jehova an. Nach drei Seiten hin sehen wir in c. 17 diese im Namen אל שׁדי liegende Gewaltsamkeit sich in's Werk setzen. Erstens: die Namen, welche die beiden berufenen Ahnen der wunderbaren Zukunft aus ihrem heidnischen Stammhause mitbringen, leiden Gewalt, indem sie zu weissagenden Chiffren dieser wunderbaren Zukunft umgestaltet werden. Und welche Gewalt? Der Grundbuchstabe des Namens יהוה, welcher Kern und Stern jener wunderbaren Zukunft ist, wird in beide Namen hineingewirkt, in den Namen יהוה werden beide verschlungen. Dadurch wird der Hoheitsname אברם erhabener Vater zum Wundernamen אברהם Vater einer dröhnenden Völkermenge und der Kampfesname שׂרי Ringerin zum Triumphesnamen שׂרה Fürstin. Sodann: alles männliche Fleisch des Patriarchenhauses leidet Gewalt, indem fortan ein Stück desselben bei der Strafe der Ausrottung hinweggeschnitten werden soll, die Natur wird also in paradoxer Weise verstümmelt, um fortan der Gnade zum Werkzeug zu dienen. Drittens: die erstorbenen Leiber des 100jährigen Abraham und der 90jährigen Sara leiden Gewalt, indem sie zeugen sollen während sie doch nicht mehr zeugungskräftig sind, indem sie Ausgangsstätten einer Menge von Nationen und Königen werden sollen. Da fällt Abraham auf sein Angesicht und lacht, denn die Verheissung ist so gewaltig gross, dass er anbetend zu Boden sinkt, und so gewaltig paradox, dass er unwillkürlich lachen muss. Das Wesen des Lächerlichen ist der Contrast. Was אל שׁדי thut, nimmt die Natur gefangen unter den Gehorsam der Gnade und die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens.

Indem Elohim mit Abraham einen Bund schliesst, verheisst er seinerseits Abraham zum Ahn von Völkern und Königen zu machen, in einem ewigen Bundesverhältniss mit ihm und seinem Samen zu bleiben, ihm und seinem Samen Kanaan zu ewigem Besitze zu geben (man bemerke wie nun die fortschreitende Verheissung in den prächtigsten Farben prangt und wie von Abraham als einer in Gottes Augen unvergänglichen Person geredet wird), andererseits verpflichtet er den Abraham, sich selber und allem Männlichen seines Hauses das Fleisch der Vorhaut zu beschneiden (מָלַל Niphal נָמַל, wovon נְמַלְתֶּם = נִמַּלְתֶּם oder מוּל Niphal נִמּוֹל, wovon *inf. abs.* הִמּוֹל). Die ברית auf Elohims Seite besteht darin, dass er die gegebenen Verheissungen zu erfüllen auf sich nimmt, die ברית auf Abrahams Seite darin, dass er die Beschneidung zu vollziehen auf sich nimmt; die Beschneidung an sich ist nicht ברית, sondern אות ברית. Die Beschneidung soll sich auch auf die Knechte, die hausgeborenen *(vernae)* und eben gekauften erstrecken (wobei vorausgesetzt wird, dass die Familie keine zufällige, blos dem Irdischen dienende Einheit ist), sie soll in der Regel an dem Kinde acht Tage nach seiner Geburt vollzogen werden, den Unbeschnittenen soll Ausrottung (ונכרתה) aus dem Volksverbande treffen. Dieselbe Drohung steht beim Sabbatgebot und schliesst dort die durch die Gemeinde zu vollstreckende Todesstrafe ein Ex. 31, 34. vgl. dazu 35, 2. Num. 15, 32 ff., ihr eigentlicher Sinn ist aber Wegraffung durch unmittelbares göttliches Gericht, nach der jüdischen Tradition frühzeitiger und kinderloser Tod des majorennen Unbeschnittenen. Man hat viel darüber gestritten, ob hier eine schon anderwärts bestandene Sitte durch göttliche Sanction auf das Geschlecht der Verheissung übergegangen sei oder ob aller Ursprung der Beschneidung auf diese göttliche Sanction derselben für Abraham zurückgehe. Es ist vielleicht keins von beiden wahr. Wenn Herodot die Ueblichkeit der Beschneidung bei den Aethiopen und Aegyptern im Süden, bei den Syrern am Flusse Thermodon und Parthenius, bei Makronern und Kolchern bezeugt (2, 104. vgl. 36), so ist hier eine Uebertragung oder Entlehnung noch denkbar, aber man hat die Beschneidung auch in Amerika, auf den Südseeinseln, besonders

Otahaiti, und bei den Negern auf der Westküste Afrika's vorgefunden, wo sich ein Zusammenhang mit der abrahamischen Beschneidung nicht vorstellig machen lässt. Es wird sich also mit der heidnischen Beschneidung (abgesehen von den ismaelitischen Arabern und den verwandtschaftlich oder geschichtlich mit ihnen zusammengehörigen Völkerstämmen) ähnlich verhalten wie mit dem heidnischen Opfer. Wie das Opfer aus dem Gefühl der Sühnbedürftigkeit, so ist die Beschneidung aus dem Gefühl der Unreinheit menschlicher Natur hervorgegangen, sie ist aber wie das Opfer in dem Masse als die heidnischen Völker das Naturleben zu vergöttern begannen, um ganz in demselben aufgehen zu können, mit den Greueln des Saturn- und des Phallusdienstes in Verbindung getreten. Die israelitische Beschneidung in solche Verbindung zu bringen überlassen wir den „zerrütteten Sinnen" Nork's, Daumer's und Ghillany's. Die allgemeinen und historischen Voraussetzungen des Beschneidungsgebots innerhalb der heiligen Geschichte liegen für Jeden der sehen will zu Tage. Die allgemeine Voraussetzung ist die, dass durch den persönlichen Fall des Menschen die Gesammtnatur, zunächst und zumeist die Natur am Menschen selbst (בשׂר) dem Verderben der Sünde verfallen ist; dass Zeugung, Empfängniss, Geburt des Menschen mit Sünde und Gottes Zorn behaftet sind; dass gerade im Geschlechtsleben, in welchem das Naturleben culminirt, die Sünde am unbändigsten waltet und in immer neuen Mischungen von Eltern auf Kinder sich forterbt. Auf dieser allgemeinen Voraussetzung ruht die Anordnung dass das Kind am achten Tage nach der Geburt beschnitten werden soll, denn wie die Gebärerin nach der Geburt, so befindet sich auch das vom Blute der Mutter genährte Kind im Zustande der Unreinheit; erst nach Absonderung der unreinen Nahrung des Mutterschoosses soll es die Beschneidung empfangen. Die geschichtliche Voraussetzung ist die, dass die Verheissung vom Weibessamen sich nun zu der vom Patriarchensamen besondert hat, dass die Heilsverwirklichung den nationalen Weg einschlägt, um ihr universales Ziel zu erreichen, dass ein Volk des Heils gezeugt werden soll, um das Heil der Völker zu werden. Darum giebt es keinen Ort der menschlichen Natur, welcher eines Zeichens des göttlichen

Wohlgefallens jetzt bedürftiger wäre, als der Ort der Zeugung. Die Beschneidung zeigt einestheils dass der Ort der Zeugung, der Brunnen des Menschengeschlechts, vor Gott unrein und einer blutigen Sühne bedürftig ist, anderntheils dass Gott die Zeugung trotz des Verderbens der Sünde, welches sich ihrer bemächtigt hat, sich gefallen lassen und sie in den Dienst des Heilswerks nehmen will, auf welches die Geschichte hinstrebt. Der Beschnittene soll sich als Glied eines Stamm- und Volksverbandes wissen, mit dem Gott auf Grund von Verheissungen, die das Heil der Menschheit zum Inhalt haben, einen ewigen Bund geschlossen hat und dessen Zeugungen eine auf das Heil der Welt (neutestamentlich auf Jesum den Christ) hinauslaufende genealogische Kette bilden; die Beschneidung soll ihn an den Bund mit Gott erinnern den er eingegangen ist und an den hohen Beruf, dem er an seinem Theile dient, soll ihm also eine stete Mahnung sein, seine Zeugungskraft nicht in schnöder widernatürlicher Lust zu verschütten und auch innerhalb ihres naturgemässen Gebrauchs nicht ihrer Unreinheit und Heiligungsbedürftigkeit zu vergessen. Insofern ist die Beschneidung ἡδονῶν καὶ πάθων πάντων ἐκτομή, aber nicht in dem moralisch-sinnbildlichen, medicinischen Sinne, wie das Philo meint und viele Neuere, welche sich hier im Kothe wunderlicher Obscönitäten wälzen. Die Beschneidung war ein *signum distinctivum,* insofern sie das Geschlecht und Volk des Heils vor sich selbst und vor andern kennzeichnete; ein *signum figurativum,* insofern sie auf das Heil der Menschheit hinauswies, dem dessen Zeugungen dienten; ein *signum conmemorativum,* insofern es den Träger desselben an seinen Bund mit Gott, seinen Beruf, seine Pflichten erinnerte. Sie sagte dem beschnittenen Manne, dass er Jehova zum Bräutigam habe, dem er durch die bei der Beschneidung vergossenen Blutstropfen ewige Treue gelobt Ex. 4, 25. — eine Auschauung, die selbst unter den Ismaeliten und überhaupt den Moslemen so tief gewurzelt ist, dass sie wie die Juden den Beschneidungstag die Beschneidungshochzeit nennen und so feierlich wie eine Vermählungshochzeit begehen (Hammer, Wiener Jahrbücher Bd. 68, S. 30). Ungeachtet dieser heilsgeschichtlichen, weissagenden, moralischen, mystischen Bedeutung ist die Beschneidung ohne

allen neutestamentlichen sacramentalen Charakter. Sie ist ein an sich selbst inhaltsleeres Zeichen, ein Zeichen, welches das dessen Zeichen es ist ausserhalb seiner selbst hat, kein Vehikel himmlischer Gabe, heiligender Gotteswirkung. Sie ist kein sacramentlicher Initiationsritus, eigentlich überhaupt kein Initiationsritus. Denn Mitglied der alttestamentlichen Volksgemeinde wurde man durch die fleischliche Geburt, wie Mitglied der neutestamentliche Geistesgemeinde durch die geistliche Geburt, die in der Taufe sich vollzieht. Die alttestamentliche Gemeinde ist materiell geheiligte Natur, formell Volksgemeinschaft, wie die neutestamentliche materiell neue Creatur, formell Leib Christi. Da indess bei den Proselyten aus den Heiden die Beschneidung das Hineingeborensein in das alttestamentliche Bundesvolk ersetzt und bei den Israeliten besiegelt, so können Beschneidung und Taufe als Gnadenmittel der Einverleibung in die Gemeinde allerdings verglichen werden. Aber welch ein gewaltiger Unterschied ist zwischen beiden! Die Beschneidung prägt einen äussern Charakter auf, die Taufe einen innern. Die Beschneidung setzt verheissungsweise in Beziehung zu dem kommenden Heil, die Taufe mittheilungsweise zu dem erschienenen. Die Beschneidung ist für den Samen Abrahams, nur secundär für die welche in ihn eingehen; die Taufe ist für die Menschheit, ohne alles volksthümliche Moment. Die Beschneidung ist ein Zeichen am Fleische, die Taufe ist ein geistlicher Vorgang, der nur vorübergehend im irdischen Element des Wassers sich abbildet. Das Sarkische, Kosmische ist so viel möglich abgestreift, der Geist bedient sich nur vorübergehend der Materie als Vehikels seiner Selbstmittheilung — *περιτομὴ ἀχειροποίητος* Col. 2, 11. Die Beschneidung setzt in Verhältniss zu Jehova, der des Samens Abrahams sich zum Heile der Menschheit bedienen will, die Taufe versetzt in den Bereich der neuen Menschheit, deren Anfang in Person der Gottmensch ist. Die Beschneidung ist äussere Heiligung der alten Natur, die Taufe Setzung eines neuen heiligen Lebensanfangs, einer neuen Natur. Denn die alttestamentliche Gemeinde ist ihrem Wesen nach ein Volksleib d. h. der sichtbare Organismus eines Volkes, die neutestamentliche Gemeinde dagegen ist ihrem Wesen nach Leib Christi d. h. der unsichtbare Organismus,

welchen der Herr der der Geist ist sich gewirkt hat, und während es die Aufgabe der neutestamentlichen Gemeinde ist, ihr pneumatisches Leben, welches ihr wahres Wesen ist, immer weiter zu entfalten und ihm einen immer beherrschenderen und heiligenderen Einfluss auf das Natürliche an ihr und ausser ihr zu verschaffen, ist es dagegen die Aufgabe der alttestamentlichen Gemeinde, ihr geheiligtes Naturleben, welches ihr wahres Wesen ist, immer mehr zu verinnerlichen und zu vergeistigen. Jener Richtung geht von innen nach aussen, von dem Centrum nach der Peripherie, vom Jenseits nach dem Diesseits, dieses in jenes aufzuheben; die Richtung dieser dagegen, der alttestamentlichen Gemeinde, von aussen nach innen, von der Peripherie nach dem Centrum, vom Diesseits nach dem Jenseits. Die Beschneidung ist ja auch mehr eine Leistung als eine Gabe. Wer sich beschneiden lässt, lässt sich ein Stück seines Fleisches hinwegnehmen, um damit zu zeigen, dass er seine Natur hinfort in den Dienst der Gnade begiebt. Er untergiebt seine Natur einer Vergewaltigung, welche ihm ihr Verderben, aber zugleich Gottes Gnade trotz desselben bezeugt. Wie der Cherubswagen auf der verderbten Erde Gottes Gnadengegenwart und der Regenbogen auf dem dunklen Gewölk Gottes Liebe anzeigt, die seinen Zorn überwindet, so die Beschneidung am sündigen Fleische Gottes Bundestreue, welche die Zeugungen dieses Fleisches dahin wenden will, dass in der Fülle der Zeit der Mensch des Heils geboren werde. Die Periode des Cherubwagens, die Periode des Regenbogens und die Periode der Beschneidung — das sind die drei Perioden des alten Testaments. Nachdem Israel dazu gedient hat, die natürliche Ausgangsstätte Jesu Christi zu sein, beginnt die Periode der in die Gemeinschaft des verklärten Gottmenschen einpflanzenden Taufe, und dieser folgt entsprechend dem Regenbogen das Zeichen des Menschensohnes, der in seiner Herrlichkeit offenbar wird, und entsprechend dem Cherubswagen die Herabfahrt des neuen Jerusalems, welches die ewige Gegenwartsstätte Gottes bei den Menschen ist. Die Heilsgeschichte bewegt sich in dieser Beziehung, wie in mehreren anderen, nach dem Gesetze des Chiasmus. Das Ende des Alten und der Anfang des Neuen reichen sich die Hände.

Die drei himmlischen Boten bei Abraham und in Sodom c. XVIII — XIX.

Erneute Verheissung eines Sohnes von Sara XVIII, 1—15.

Auf den majestätischen elohistischen Eingang c. 17 folgt das zweite lange und durchaus (mit Ausnahme nur von 19, 29.) jehovistische Stück c. 18—19. Es zerfällt in vier Theile. Der erste Theil 18, 1—16. ist wie die fortgesetzte geschichtliche Entfaltung von 17, 21. eloh.: „ich richte meinen Bund auf mit Isaak, den die Sara gebären wird למועד הזה בשׁנה האחרת.“ Denn die Verheissung, welche der Mittelpunkt von 18, 1 — 16. ist, lautet V. 10. und 14. ebenso: „zur selben Zeit werde ich wieder zu dir kommen כעת חיה (d. i. um dieselbe Zeit wenn sie wieder lebendig wird Iob 14, 4. Ez. 37, 3. d. i. über's Jahr sich wieder erneuert) und da hat Sara einen Sohn“ — nur mit dem Unterschiede, dass jetzt auch Sara hinter der Zeltthür es zu hören bekommt und nicht Abraham, sondern Sara darüber lacht und durch Jehova von diesem Lachen des Zweifels in milder, aber nachdrücklicher Rüge zur Demuth des Glaubens zurückgeführt wird. Auch ist es nicht Jehova in unmittelbarer Selbstgegenwart, wie c. 17, der die Verheissung ertheilt, sondern in drei himmlischen Wanderern steht er in einiger Entfernung von Abrahams Zelt (was im Orient dem Anklopfen gleich ist) und Abraham kommt den drei Gästen gastfreundlich entgegen, nöthigt sie herein, bewirthet sie und nun folgt, wie Luther naiv bemerkt, das Tischgespräch damit es nicht mönchisch zugehe. Dass Jehova in allen drei Engeln sich selbst darstellt und dass nicht einer vor den anderen die Selbstdarstellung Jehova's ist, haben wir schon oben gesehen; drei Engel sind es nicht wegen der Dreifaltigkeit der sich in ihnen darstellenden Gottheit (wenigstens liegt diese Beziehung der Dreizahl ausserhalb des alttestamentlichen Bewusstseins), sondern wegen der Vielfältigkeit ihres Berufes, der nicht blos ein verheissender, sondern auch ein strafender und rettender ist. Abraham sieht in den Dreien weder die Trinität noch eine Trias von Göttern. Um ersteres zu können, steht sein Gottesbewusstsein noch zu tief; um letzteres, steht es zu hoch. Denn es gehörte

schon eine grosse Kräftigkeit monotheistischen Gottesbewusstseins dazu, um in den Angesichtern der drei Männer die Einheit des sich offenbarenden Gottes festzuhalten. Man vergleiche nur die Abbilder dieser urthümlichen Geschichte bei den Heiden! Jupiter, Mercur und Neptun besuchen einen Greis, Namens Hyrieus, in der böotischen Stadt Tanagra, er bereitet ihnen ein Mahl und empfängt, bisher kinderlos, auf sein Bitten einen Sohn — den Orion, Ovid. *Fast.* V, 495 ss. Palaeph. c. 5. Und sodann (das heidnische Seitenstück zu c. 19): Jupiter und Mercur sind als Menschen auf der Reise, nur Philemon und Baucis nehmen sie auf und die Götter retten sie deshalb, sie mit sich wegführend, auf einen Berg, während sie die bedrohte ungastfreundliche Stadt in einen Wasserpfuhl verwandeln Ovid. *Metamorph.* VIII, 616 ss. Hier sind die drei und dann zwei Engel zu drei und dann zwei Göttern geworden, wogegen unser Erzähler und Abraham und Loth in den Drei und Zwei den Einen Jehova als selbstgegenwärtig erkennen. Aber erleidet die Reinheit der monotheistischen Gottesidee nicht dadurch dass Abraham und Loth die Männer mit Brot- und Süsskuchen (עגות und מצות), einem frisch geschlachteten und gebratenen Kalbe, Milch und Sahne bewirthen und diese in reichlichen Portionen aufgetischten Speisen von den himmlischen Gästen nicht verschmäht werden, eine anthropomorphische Trübung? Josephus *ant.* I, 11, 2. zieht sich dadurch aus der Verlegenheit, dass er das Essen der Engel zum blosen Schein macht: *οἱ δὲ δόξαν αὐτῷ παρέσχον ἐσθιόντων*, ebenso Targum und Talmud vgl. Tob. 12, 19. Aber mit Recht sind Hofmann, Drechsler, Baumgarten so kühn zu behaupten: „die Engel können essen, nur müssen sie nicht; sie sind Herren der Materie.“ Sie essen, Jehova isst, wie Christus der Auferstandene ass. *Quod manducavit,* sagt Augustin, *potestatis fuit, non egestatis. Aliter absorbet terra aquam sitiens, aliter solis radius candens: illa indigentiâ, iste potentiâ.* Und mit Beziehung auf unsere Geschichte sagt schon Justin im *Dial. cum Tryphone* treffend: „das Wort welches bezeugt dass sie gegessen (ויאכלו) ist so gemeint wie wir vom Feuer sagen dass es alles verzehre.“ Der trauliche kindliche Umgang Jehova's mit den Patriarchen entspricht dem Umgange des Auferstandenen mit

seinen Jüngern. In der beginnenden Zeit des *νόμος*, welcher den unendlichen Abstand des heiligen Gottes und der sündlichen Creatur zum Bewusstsein brachte, da schallt dagegen Mosi aus dem feurigen Busch entgegen: „tritt nicht nahe herzu, zieh' deine Schuhe von deinen Füssen!“ Ex. 3, 5. Die patriarchalische Zeit ist evangelischer; sie ist als Zeit vor dem Gesetze ein Vorbild der Zeit nach dem Gesetze.

Abrahams Fürbitte für Sodom und Gomorrha XVIII, 16—33.

Der zweite Theil jenes zweiten Stücks 18, 16—33. leitet zu dem Folgenden über, wie der erste an das Vorhergegangene anknüpfte. Er bereitet die Geschichte des Untergangs Sodoms und Gomorrha's vor. Abraham geleitet die himmlischen Wanderer, die ihren Weg gen Sodom nehmen. Da will Jehova Abraham nicht verhehlen was er jetzt vor hat, ihm, dem kraft göttlicher Wahl (die hier durch ידעתיו als erfassende, aneignende, mit sich in Liebe zusammenschliessende Erkenntniss bezeichnet ist) so grosse Verheissungen ertheilt sind und ein so grosser heilsgeschichtlicher Beruf beschieden ist, Segensmittler aller Völker der Erde und Vermittler der Jehovareligion (דרך ה') für seine Nachkommenschaft zu werden. Deshalb entdeckt ihm Jehova, dass er nach Sodom und Gomorrha in die Niederung des Jordankreises hinabsteigen will; das Geschrei der Sünde dieser Städte ist racheforderud zu Jehova emporgedrungen und er will gemäss der Langmuth seines Zorns sich überzeugen, ob sie es wirklich wie das Geschrei davon ist so auf's Aeusserste getrieben (עשׂה כלה hier in der durch den Zusammenhang bestimmten Bedeutung: die Sünde auf die Spitze treiben). Jehova geht denn auch wirklich hinab in zweien der himmlischen Boten, in denen sein Name ist, und Abraham blieb noch stehen vor Jehova d. i. vor dem einen der drei Engel, dessen Botschaft an Abraham insonderheit ging, in welchem also Jehova sich gerade ihm wahrgab und durch dessen engelisch-menschliche Gestalt hindurch er mit Recht Jehova schaute. An diesen wendet er sich fürbittend für Sodom, dass Jehova doch die Stadt um der etwa 50 Gerechten willen die darin sind verschonen möge. Als Jehova darauf eingeht, dingt er von der Zahl 50

fünf und wieder fünf und dann noch zehn und noch einmal zehn und noch einmal zehn herunter, so dass Jehova zusagt, Sodom sofern auch nur zehn Gerechte sich darin finden nicht zu verderben. Sofort nach dieser Zusage verschwindet aber Jehova, gleichsam der Zudringlichkeit des demüthigen und kindlichen, dabei jedoch gewaltig kecken Beters ausweichend, und Abraham kehrt nach Elone-Mamre zurück. Jene Fürbitte Abrahams, die mit steigender Kühnheit einen sechsmaligen Anlauf nimmt, hat etwas Sonderbares und ist oft genug belächelt worden, während sie uns eine so anbetungswürdige Tiefe göttlicher Herablassung als staunenswürdige Höhe menschlicher Glaubensmacht enthüllt. Abraham weiss dass er den Richter der ganzen Erde vor sich hat und diesem gegenüber nur Staub und Asche ist, dennoch hat er ein Herz mit Gott zu reden, weil der Glaube ihn entblödet und ermuthigt, und dennoch drängt er die Gerechtigkeit Gottes Schritt um Schritt zurück, weil die barmherzige Liebe zu den Menschen ihn, selbst Gott gegenüber, zum Helden macht. Dabei lag Abrahams Seele in gewaltigen Wehen und schwerer Geistesarbeit; Luther fühlt seinen Worten ihren Ursprung ab, wenn er sagt: *sunt verba significantia magnitudinem affectus, cum quibus simul et oculi manarunt lacrimis et cor aestuavit gemitibus inenarrabilibus.* Jenes scheinbar marktende Betteln ist das Wesen des wahren Gebets. Es ist die heilige *ἀναίδεια*, von welcher unser Herr Luc. 11, 8. redet, die Unverschämtheit des Glaubens, welche den unendlichen Abstand des Geschöpfes und des Schöpfers überbrückt und unaufhaltsam auf Gottes Herz eindringt und es nicht lässt bis es sich überwunden giebt. Das wäre freilich weder gestattet noch möglich, wenn Gott nicht vermöge des geheimnissvollen Ineinanders von Nothwendigkeit und Freiheit in seinem Wesen und Walten dem Gebete des Glaubens eine Macht verliehen hätte, durch welche er sich überwinden lassen will; wenn er sich nicht vermöge seiner Absolutheit, die nichts weniger als blinde Nothwendigkeit ist, in ein solches Verhältniss zu den Menschen gestellt hätte, dass er nicht blos mittelst seiner Gnade auf sie wirkt, sondern auch mittelst des Glaubens auf sich wirken lassen will; wenn er nicht das Leben der freien Creatur in sein eigenes absolutes Leben verwoben

und der geschöpflichen Persönlichkeit das Recht verliehen hätte, sich der seinigen gegenüber im Glauben geltend zu machen. Auf diesen göttlichen Voraussetzungen erhebt sich das gläubige Gebet und tritt der göttlichen Gerechtigkeit in den Weg und bricht der göttlichen Liebe Bahn. Auf diesem Grunde unterhandelt Abraham mit Jehova in ebenso kindlicher Naivität als männlicher Kühnheit. Bis auf zehn hat sein Glaube die Summe der Gerechten herabgedrückt, um deren willen Sodom verschont werden soll. Aber zehn finden sich nicht. Seine Fürbitte ist dennoch nicht zu Boden gefallen. Es finden sich vier, Loth, sein Weib und seine beiden Töchter — diese werden nicht dahingerafft mit den Gottlosen, sondern gerettet.

Untergang Sodom-Gomorrha's und Loths Errettung XIX, 1—29.

Das erzählt uns der dritte Theil des zweiten Stücks 19, 1—29. Die beiden Engel kommen nach Sodom, in ihnen Jehova. Es war Abend und Loth sass im Thore Sodoms, wo das Volk sich versammelte und tummelte. Er begrüsst sie sofort und ladet sie zu sich ein. Sie lehnen es ab, wie dort Jesus den Jüngern in Emmaus erst nicht willfahren zu wollen scheint. Aber er dringt in sie, sie folgen und er bewirthet sie freundlich. Da wird auch bald die Sünde Sodoms offenbar. Das ganze Volk מקצה von einem Ende der Stadt bis zum andern umringt Loths Haus, fordert von ihm die beiden Männer, sie wollen sie erkennen. Kein Gastrecht achtend sagen sie schamlos heraus was sie wollen. Die himmlischen Wanderer sind schön, die Bewohner Sodoms wollen sie schänden Richt. 19, 22.; ihre platonische Liebe hat keine Maske, keinen ästhetischen Nimbus. Loth, für seine Gäste fürchtend, stellt ihnen seine Töchter zur Verfügung; er will der Gastfreundschaft seine Vaterpflicht zum Opfer bringen, er wehrt der Sünde durch Sünde, sein Charakter ist eine Mischung von Gerechtigkeit und sittlicher Schwäche. Die Leute von Sodom geben sich aber nicht zufrieden, sie bedrohen Loth und stürmen auf die Thür. Da versetzen die beiden Männer mit wunderbarer Hand Loth in das Haus zurück, schliessen die Thür und schlagen den Pöbel draussen mit Blindheit. Dann sagen sie Loth, dass sie die Stadt zu verderben von Jehova

gesendet sind und fordern ihn auf, alle seine Verwandten zu retten, aber seine beiden Eidame, die Bräutigame seiner Töchter, verlachen ihn. Mit dem Aufgang der Morgenröthe dringen die Engel in ihn zu eilen; er zaudert, Loth ist kein Abraham. Nicht mit Freudigkeit, sondern mit innerem Widerstreben verlässt er die schöne Stadt und sein Haus darin. Die Engel müssen ihn, sein Weib und seine beiden Töchter ergreifen בחמלת ה׳ עליו kraft der verschonenden Gnade Jehova's die über ihm waltete und lassen ihn erst ausserhalb der Stadt wieder los. Hier fordert ihn Jehova, aus den Engeln redend, auf, ohne Umsehen sich nach dem Gebirge (dem moabitischen) zu flüchten. Auch hier zeigt sich wieder wie gebrechlich und siech sein Glaubensgehorsam ist: das Gebirge ist ihm zu weit, er fürchtet zu erliegen ehe er hinkommt, er zieht es vor, nach der nahen ganz kleinen Stadt, die durch ihre Kleinheit das Mitleid errege, zu flüchten. Jehova gewährt ihm auch das, diese kleine Stadt soll vom Verderben ausgenommen sein, nur soll Loth eilends hinzukommen suchen. Es war das wegen jener von Loth geltend gemachten Kleinheit sogenannte צער am Südeingange in das Siddimthal; noch die Kreuzfahrer fanden es. unter dem Namen Segor, anmuthig unter vielen Palmbäumen gelegen. Als die Sonne völlig aufgegangen, war Loth mit den Seinen schon in die Nähe von Zoar gelangt und nun liess Jehova regnen über Sodom und über Gomorrha Schwefel und Feuer von Jehova vom Himmel; Jehova, in seinen Engeln gegenwärtig, rief das Gericht herab, Jehova, der im Himmel Thronende, sandte es hernieder. Eine Unterscheidung des offenbaren und des verborgenen Gottes liegt darin allerdings und zuletzt, nur nicht für das alttestamentliche Bewusstsein, hat das Concil von Syrmium Recht, wenn es den Satz sanctionirte: *pluit Dei filius a Deo patre.* Nicht blos Sodom und Gomorrha, sondern der ganze Umkreis (zwei andere Städte nennt Dt. 29, 22.) erlag dem Feuer und Schwefel. Loths Weib, wider das göttliche Gebot, von ihrem Manne, dem sie folgte, rückwärts schauend, sei es aus Sehnsucht oder Mitleid oder Neugierde, ward eine Salzsäule: sie blieb von einer Salzkruste überzogen und getödtet stehen, wie eine aufgerichtete Mumie. Man zeigte noch zur Zeit des Verfassers

des Buchs der Weisheit diese στήλη ἁλὸς Weish. 10, 7., Josephus *ant.* I, 11, 4. will sie gesehen haben, ein Gedicht Tertullians singt von ihr, dass sie der Sage nach sogar noch menstruire. Das sind Fabeln, das V. 26. Erzählte aber gilt auch im N. T. als Geschichte Luc. 17, 32. Als Abraham des andern Morgens wieder dorthin ging, wo er vor dem Antlitz Jehova's gestanden, da stieg der Rauch des Landes empor wie der Rauch eines Ofens. Noch jetzt lagern Schwefeldünste über der Gegend des todten Meeres. Seine Ufer sind ohne alle Vegetation, in ihm selbst keine Spur animalischen Lebens, grosse Stücke von Salpeter und Schwefel um ihn her, jeder Körper wird darin von einer dünnen Salzkruste oder einer klebrigen öligen Flüssigkeit überzogen. Der Lieutenant Lynch unternahm im April 1848 eine Expedition nach dem todten Meere mit zwei über Land dorthin geschafften Booten, einem von Eisen und dem andern von Kupfer. „Es ergab sich, dass der Boden des Sees zwei gesunkene Ebenen ausmacht, deren südliche viel flacher liegende dem Thale Siddim mit den untergegangenen Städten zu entsprechen scheint (Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft 1849, S. 350 f.). Hier versank das Siddimthal mit seinen Städten durch vulkanische Wirkungen und wurde vom See bedeckt; alle Herrlichkeit der vier Städte und ihrer paradiesischen Umgebung ist zum südlichen flachen Becken des Sees geworden. Dass der ganze See erst beim Untergang jener Städte entstanden und der Jordan früher in den arabischen Meerbusen abgeflossen sei, diese früher herrschende Ansicht wird nach den neuern Terrainstudien bestritten und hat in der That keinen entscheidenden Halt in der heiligen Geschichte.

Blutschänderische Zeugung Moabs und Ben-Ammi's XIX, 30—38.

Mit dem vierten Theile 19, 30—38. schliesst das zweite grosse Stück des dritten Abschnitts des Lebens Abrahams (über den kleinen elohimischen Anhang der ersten drei Theile V. 29. haben wir schon gesprochen). Loth verlässt Zoar aus Furcht vor den bösen Bewohnern und lässt sich in einer Höhle des moabitischen Gebirges nieder. Seine beiden Töchter fühlen sich in dieser Abgeschiedenheit so sehr aller menschlichen Gesell-

schaft entrückt, dass sie fürchten ohne Männer und Nachkommen bleiben zu müssen. Da beschliessen sie, ihren Vater trunken zu machen und sich ihm beizulegen. Nicht die Wollust treibt sie, sondern das Streben, der Schande der Kinderlosigkeit zu entgehen und der Wunsch, ihr Geschlecht fortzupflanzen, aber wie widernatürlich ihr Beginnen sei, fühlen sie selbst, denn weshalb hätten sie sonst den Vater trunken gemacht. Wie Noah nach der Fluth, so erliegt Loth nach dem Feuergericht über Sodom dem Wein. In zwei aufeinanderfolgenden Nächten wird erst die Aeltere, dann die Jüngere der Töchter von ihm schwanger, jene wird die Mutter Moabs *(semen patris)*, diese die Mutter Ben-ʿAmmi's *(filius gentis meae)*, die Stammmütter zweier Völker, von denen die Moabiter die Wohnsitze der Emim, die Bene-Ammon die Wohnsitze der Zamzummim einnahmen — zweier Riesengeschlechter, die während jenes blutschänderischen Vorgangs noch das Gebirge inne hatten. Mit dieser Erzählung schliesst das zweite Stück. Sie vollendet mit Loths Geschichte zugleich die Nebenlinie Harans und erzählt die Entstehung zweier in die Geschichte Israels verflochtener Völker. De Wette und Tuch erklären die Erzählung für eine Erdichtung israelitischen Nationalhasses. Diese Verdächtigung ist so grundlos als profan. Denn im Gegentheil wird den Moabitern und Ammonitern als Stammverwandten Israels ihre Abkunft von Loth als Ehre angerechnet Dt. 2, 9. 19., Israel wird angewiesen das ihnen als בני לוט verliehene Land unangetastet zu lassen. Erst als sie sich unbrüderlich gegen Israel benommen, werden sie vom Eintritt in die Gemeinde des Herrn aus keinem andern Grunde, als eben wegen dieser Unbrüderlichkeit, ausgeschlossen Dt. 23, 4 f.

Errettung Sara's aus der Hand Abimelechs c. XX.

Nach dem langen jehovistischen Stücke folgen nun wieder elohistische. Das dritte Stück c. 20 erzählt uns die Rettung Sara's aus der Hand Abimelechs — ein Ereigniss, welches noch in den Anfang des bis zur Geburt Isaaks anberaumten Jahres fällt. Abraham zieht sich weiter hinweg von der dem Fluche verfallenen Gegend und siedelt sich nach Gerar über, dessen Ruinen unter dem Namen Khirbet el-ʿGerar neuerdings von Row-

lands 3 Stunden südsüdöstlich von Gaza im Wadi Gaza wiederaufgefunden worden sind. Hier im Südwesten Kanaans wohnten schon damals die Philistäer. Es ist keine Berechtigung aufzuweisen, dies für eine unhistorische Anticipation zu halten (Ewald) oder diese Philistäer für die später im philistäischen Volke aufgegangenen kanaanitischen 'Avvim zu halten (Knobel); selbst Hitzig lässt sich hier zu dem Zugeständniss herbei, dass die Genesis nicht schon zu Abrahams Zeit ein philistäisches Königthum in Gerar anerkennen würde, wenn die Sage nicht überliefert hätte, dass lange bevor Israel zu einem Volke ward, Philistäer an dieser Küste sesshaft waren (Hitzig, Philistäer S. 146). Innerhalb dieses philistäischen Königreichs ergeht es Abraham wie innerhalb des ägyptischen. Der Abimelech holt sich Abrahams vermeintliche Schwester, wie dort der Pharao; also auch jetzt im 90ten Lebensjahre ist Sara's Schönheit nicht verblüht; *insolita Dei gratia,* sagt Calvin, *excelluit Sarae venustas inter alias ejus dotes.* Aber auch jetzt, wo Sara vielleicht schon den Sohn der Verheissung empfangen hat, tritt Elohim für sie ein, indem er dem Könige im Traume erscheint und ihn, den wahrscheinlich damals Kranken und dadurch von Berührung Sara's Zurückgehaltenen, mit der Kunde nahen Todes schreckt. Er gebietet ihm, das Weib Abrahams zurückzugeben, denn er sei ein נביא, seine Fürbitte werde ihn vom Tode retten. Abimelech, der fromme Heide, gehorchte dieser Weisung Elohims und beschenkte den Propheten Gottes, der sich beschämt zu entschuldigen suchte, mit Heerden und Dienerschaft und gestattete ihm die freieste Benutzung seines Landes. Zu Sara aber als er sie entliess sprach er V. 16.: Siehe ich gebe tausend Silberstücke deinem Bruder (ein Seckel = 1 Fl. 30 Kr.); siehe dies sei dir ein Sühngeschenk (zu erklären nach 32, 21.), allen die mit dir sind (weil in der Herrin die ganze Familie beschimpft ist), und bei allen — da bist du gerechtfertigt (וְנֹכַחַת = וְנֹכַחַתְּ wie 30, 15. לָקַחַת, eigentlich *redarguta es* so viel als *jus tuum obtinuisti).* Auf Abrahams Gebet wird dann die Strafe krankhafter Unfruchtbarkeit, mit der Abimelechs Haus belegt ist, von ihm genommen. Neuere Ausleger betrachten diese Erzählung nur als eine andere Gestalt der schon 12, 10—20. erzählten

Sage. Die Versuchung liegt, wenn man die elohistischen Stücke einer eigenen Quelle zuweist, allerdings nahe, aber gleich nahe die Möglichkeit, dass derselbe Fall sich in Abrahams Leben zweimal wiederholt hat. Die Berechtigung der kritischen Analyse erweist sich uns auch hier daran, dass Abraham im Gespräch mit Abimelech Gott immer אלהים nennt. Keil bemerkt darüber: „von Jehova, Abrahams Bundesgotte, weiss der Philisterkönig nichts und braucht von ihm nichts zu wissen.“ Aber nennt nicht Abraham 14, 22., mit dem Könige Sodoms redend, Gott יהוה? Warum nicht auch hier, da Abimelech eine wahrhaft rührende Anerkennung Gottes und seines wunderbaren Waltens bekundet? Ich kann diesen Gebrauch des Gottesnamens אלהים (V. 13. mit dem Plural des Verbums wie 2 Sam. 7, 23.) nur aus der Consequenz der Quelle erklären, welcher dieses Stück entnommen ist. Man mache dagegen nicht geltend, dass unser Stück V. 18. mit den Worten schliesst: „denn verschlossen hatte Jehova jegliche Gebärmutter des Hauses Abimelechs umwillen Sara's des Weibes Abrahams“; dieser Vers trägt alle Spuren eines erklärenden Zusatzes des Ergänzers. Ebenso ist 22, 1., dieser das folgende elohistische Stück eröffnende Vers: „und Jehova suchte heim die Sara wie er verheissen und es that Jehova der Sara wie er geredet“, eine jehovistische Klammer, welche beide Stücke verbindet und c. 18 durch Rückbeziehung auf 18, 10. 14. in den Fortgang der Erzählung aufnimmt. Der parallele Bau des Verses ist ganz wie 2, 5.

Geburt Isaaks und Ismaels Vertreibung XXI, 1—21.

Unbeirrt durch 21, 1. halten wir also 21, 1—21. für das vierte und zwar elohistische Stück des dritten Abschnitts des Lebens Abrahams. Es zerfällt in zwei Theile, deren erster 21, 1—8. uns die Geburt Isaaks und der zweite 21, 9—21. Ismaels Vertreibung aus dem väterlichen Hause erzählt. Der erste Theil 21, 1—8. geht anerkanntermassen auf c. 17 zurück, bewegt sich in lauter Rückbeziehung auf c. 17 fort und bildet mit diesem Ein Ganzes (Drechsler). Sara gebiert zu der Zeit, die Elohim dort vorherbestimmt; Abraham nennt den Namen des Sohnes Isaak, wie dort Elohim invoraus angeordnet; er beschneidet

ihn nach acht Tagen — das Bundeszeichen, das Elohim dort eingesetzt; das geschah im 100ten Jahre Abrahams, die Verheissung c. 17 (vgl. 17, 23.) ergeht im 99ten. Dieser Zusammenhang ist auch exegetisch wichtig. Wenn Sara sagt: ein Lachen (צְחֹק) hat mir Elohim bereitet, so verstehen wir wie 17, 17. ein Lachen freudiger staunender Ueberraschung, und wenn sie fortfährt: „Jeder der es hört wird über mich lachen" kein Lachen des Spottes, sondern der Verwunderung über das unerwartete Ereigniss. Sara ist in der festlichen Stimmung mütterlicher Wonne, darum ist ihre Rede gehoben, die Poesie der Empfindung wird zu poetischen Worten. Wie V. 6. ein kleines Distichon ist, so V. 7. ein Dreizeiler: „Wer hätte Abraham gesagt (*quis dixerit* wie Num. 23, 10., מִלֵּל ein Wort des höhern Styls): Es säuget Kinder Sara! Denn (das, nichts Geringeres ist geschehen) geboren habe ich einen Sohn seinem Alter." Im Hebräischen sind die drei Zeilen ebenmässiger als es im Deutschen ausdrückbar ist. Der Erzähler verschweigt auch nicht V. 8., dass Abraham als Isaak entwöhnt wurde ein grosses Gastmahl gab. Die Verkündigung, die Geburt, die Entwöhnung des Kindes — alles giebt Stoff zur mannigfaltigsten lachenden Freude, יִצְחָק d. i. der Lacher, der Freudenreiche ist sein Name. Den tiefsten Grund dieser Freude spricht der Herr aus wenn er Joh. 8, 56. sagt: „Abraham euer Vater frohlockte, dass er sehen sollte meinen Tag und freuete sich." Alle Zukunft des Heils war ja in diesem Kinde beschlossen, denn Christus ist ja nicht blos der Sohn Gottes, sondern auch der Sohn Abrahams, Isaak ist also sein Vorfahr und seine Vorausdarstellung; die Zukunft Isaaks, in welchem Abraham zum Segen der Menschheit werden soll, ist ihrem letzten Ziele nach der Tag Christi. Was der zweite Theil unseres Stückes 21, 9—21. erzählt, fasst deshalb Paulus Gal. c. 4 gleichfalls als vorbildende, allegorische Geschichte. Die Verfolgung, welche Isaak von Ismael erlitt (צַחֵק von beleidigendem Höhnen, *insultatio et insectatio)*, ist eine Weissagung auf die Verfolgung, welche die Gemeinde des Glaubens Christi von den Knechten der Gesetzgerechtigkeit erleidet; denn in der Kirche setzt sich das Geschlecht Abrahams so geistlich fort als es in Isaak seinen Anfang genommen, das Geschlecht Abrahams

hat in Christo die Einheit seines Endes, die Kirche in Isaak, dessen Dasein auf dem Geistesgrunde der göttlichen Verheissung steht, die vorbildliche wie in Christo die gegenbildliche Einheit ihres Anfangs. Abraham will erst auf das unwillige Verlangen Sara's, Ismael zu verstossen, nicht eingehen, aber Elohim fordert von ihm Verläugnung seines natürlichen Gefühls, indem er ihm diese Verläugnung durch die Versicherung erleichtert: כי ביצחק יִקָּרֵא לך זרע und dass er auch Ismael als Abrahams Samen zum Ahnherrn eines Volkes machen will. Es sind drei Erklärungen jener Worte möglich: nach Isaaks Namen wird sich dein Same nennen (Hofmann, II, 228 f. nach Jes. 43, 7.) oder: in, durch, von Isaak soll dir in's Dasein gerufen werden Same (Drechsler nach Jes. 41, 4. 42, 6.) oder: in Isaak soll dir Same genannt werden d. h. in ihm, durch ihn soll es kommen, dass von einem Samen Abrahams die Rede ist (Harless). Diese letzte Erklärung gefällt mir am besten. In Isaak soll das Geschlecht, welches der eigentliche Abrahamssame ist, seinen Ausgangspunkt haben. Er soll es sein, der Abrahams Geschlecht in gerader Linie mit allen demselben verliehenen und zugesprochenen Segnungen fortpflanzt. Dieser göttlichen Weisung, die er in nächtlichem Gesicht empfangen zu haben scheint (וישׁכם V. 14.) gehorchend belud Abraham Hagars Schulter mit Brot und einem Wasserschlauch und übergab ihr den Knaben und entsendete sie. Dass er ihr auch Ismael auf die Schulter gelegt, steht nicht im Texte; die moderne auf Widersprüche ausgehende Kritik (Ismael war damals wenigstens über 14 Jahre alt) giebt es nur vor, um c. 16 und unsere Erzählung zu Einer doppelgestaltigen Sage zu machen. Auch darauf beruft sie sich dass nach 21, 15. Hagar den Knaben hinwarf, aber mit Unrecht. Sie irrte mit Ismael in der (proleptisch sogenannten) Wüste von Beerseba, die Kanaan im Süden begrenzt, umher, der Wasservorrath war ihnen ausgegangen, der Knabe auf's äusserste erschöpft vermochte nicht sich weiter fortzuschleppen — da legte ihn die Mutter unter einen Strauch, damit er wenigstens im Schatten sterbe und setzte sich einen Bogenschuss weit davon, die mütterliche Liebe vermochte das Sterben des Kindes nicht zu sehen, mochte ihn aber auch nicht aus dem Gesichte ver-

lieren. Da hörte Elohim das Weinen und Schluchzen des Kindes und der Engel Elohims sprach der Mutter Muth ein: „stehe auf, nimm den Knaben und fasse ihn fest bei der Hand, denn zu einem grossen Volke will ich ihm machen." Ein Wasserbrunnen bot sich ihren helle gewordenen Augen dar, woraus sie den fast Verschmachteten erquickte. Sie liessen sich in der Wüste nieder, nämlich in der Wüste Pharan (ein Name, welcher das ganze Wüstenplateau bis zu den Grenzen Kanaans umfasst und hier dem מדבר באר שׁבע als das weit und tief hinein ausgedehnte Ganze gegenübersteht); Ismael ward gross und „war heranwachsend als Bogenschütz" d. h. in den Uebungen eines solchen wuchs er heran (ויהי רבה *et adolescebat,* wenn nicht רֹבֵה קַשָּׁת *jaculator sagittarius* bedeutet). Seine Mutter nahm ihm ein Weib aus Aegypten, ihrem Stammlande. Auch dieser zweite Theil des vierten Stücks steht in engstem Zusammenhange mit c. 17. Dort wollte Abrahams Schwachgläubigkeit sich auf Ismael beschränken, da sagte Elohim, dass er allerdings auch auf Ismael als Abrahams Sohn reichen Segen legen, aber seinen Bund nicht mit Ismael, sondern mit Isaak aufrichten werde. Mit Recht bemerkt Drechsler, dass diese beiden Elemente den Inhalt von 21, 9—21. bilden. Wegen des Wechsels der Gottesnamen (in c. 16 יהוה, hier אלהים) beruhigt sich Drechsler bei der ganz unbrauchbaren Annahme eines didaktischen Zweckes.

Vertrag zwischen Abraham und Abimelech XXI, 22—34.

Das fünfte Stück des dritten Abschnitts des Lebens Abrahams 21, 22—34., gleichfalls elohistisch, erzählt den feierlichen Abschluss eines Vertrags zwischen Abimelech und Abraham. Ehe dieser den Vertrag eingeht, setzt er Abimelech zur Rede wegen eines Wasserbrunnens (על אודות wie 21, 11., ein im späteren Sprachgebrauch verschwindender Ausdruck: über Umstände = von wegen), den seine Knechte sich widerrechtlich zugeeignet. Als Abimelech sich deswegen gerechtfertigt, beschenkt ihn Abraham mit Schafen und Rindern, zum Zeichen dass er auf das Bundesverhältniss eingehe, und stellt sieben Lämmer besonders, deren Hinnahme durch Abimelech das Zeichen

eidlicher Bekräftigung dessen sein soll, dass der streitige Brunnen Abrahams Eigenthum sei. Drei ist nämlich, wie Leopold Schmid richtig bemerkt, die göttliche Zahl, vier die zeitliche, menschliche, beide von einander gehalten sind sieben, das gegenseitige Halten ist der Eid, נשבע eigentlich „sich besiebenen“ bedeutet etwas mit der Richtung auf Gott betheuern. Man irrt, indem man gewöhnlich die Aufstellung und Hinnahme der sieben Lämmer zum Symbol des erbotenen und eingegangenen Bundesverhältnisses überhaupt macht. Sie sollten nur dazu dienen, die Sache des Brunnens — eines in wasserarmen Steppen überaus wichtigen Besitzthums — in's Reine zu bringen, und Abimelech verlangt deshalb über die Bedeutung derselben näheren Aufschluss. Der Ort dieser Bundesschliessung war das spätere באר שבע, so genannt wegen des in der Nähe gelegenen streitigen, durch Hinnahme der sieben Lämmer für Abrahams Eigenthum erkannten Brunnens. Nach einem gleichen Bündnisse Isaaks mit Abimelech finden die Knechte des ersteren einen Brunnen, den sie gleichfalls שבעה nennen und von dem die Stadt באר שבע den Namen haben soll 26, 32 f. Die Doublettensucht der neuern Kritik fährt zu und sieht hier eine doppelgestaltige Sage von einem und demselben Ereignisse. Aber Robinson, seit langer Zeit der erste Besucher der Südgegend Palästina's an der Grenze der Wüste, hat dort nicht blos einen, sondern zwei tiefe Brunnen mit klarem trefflichem Wasser gefunden, welche noch immer بير السبع heissen (I, 337—341). Es giebt also wirklich zwei Brunnen, von denen die Stadt Beerseba den Namen haben kann und nach den beiden Zeugnissen der Genesis hat. In V. 33. folgt nun noch eine auf Beerseba bezügliche Notiz: „Abraham pflanzte Tamarisken bei Beerseba und rief daselbst an den Namen Jehova's des ewigen Gottes“ und eine die Erzählung vom Bundesschluss mit Abimelech und die folgende von der Versuchung Abrahams verbindende: „Und Abraham weilte im Lande der Philistäer geraume Zeit.“ Die erstere der beiden Notizen gehört in die Reihe 4, 26. 12, 8. 13, 3 f. 13, 18. 21, 33. 26, 25. Als אל עולם ruft er Jehova an wegen seiner unveränderlichen Treue, die er ihm nun schon so oft in Thaten seiner Macht bewiesen hat. Manche Prüfungen hat Abraham

nun schon bestanden und Gottes Gnade hat ihn beschämt; jetzt ist er reif die grösste zu bestehen und darin zu siegen.

Opferung Isaaks XXII, 1—19.

Abrahams Glaubensprobe, Glaubenssieg und Glaubenslohn ist das Thema von 21, 1—19. Dieses erste Stück des vierten Abschnitts des Lebens Abrahams entspricht dem von der Berufung, dem vom Bundesopfer, dem von der Beschneidungsstiftung, welche die drei vorausgegangenen Abschnitte eröffnen. Es geschah nach diesen Begebenheiten — erzählt die Schrift — da versuchte Gott Abraham (das Subject והאלהים steht nachdrücklich voraus). Abraham versteht den Wink Gottes und spricht glaubensgehorsam הנני. Der Befehl Gottes lautet: „nimm deinen Sohn den einzigen (den Erbsohn von Sara) den du liebst (als den lange ersehnten, von Gott geschenkten, mit herrlichen Gottesverheissungen geschmückten), den Isaak und ziehe nach dem Lande Morija (proleptisch so genannt) und bring ihn dort zum Brandopfer auf einem der Berge den ich dir sagen werde.“ Ueber den innern Kampf, den dieser Befehl in Abraham hervorrief, sagt die Schrift kein Wort. Abraham hat ihn zum Siege ausgekämpft, denn glaubensgehorsam macht er sich früh mit Isaak auf den Weg, nachdem er das Brandopferholz gespalten. Am dritten Tage hatte er die bergige Umgegend des späteren Jerusalem vor sich. Die beiden mitgenommenen Knechte liess er mit dem Esel zurück; „ich und der Knabe — sagte er — werden bis dahin gehen und anbeten und zu euch zurückkehren.“ Anbeten — allerdings geht er um den denkbar höchsten Gottesdienst zu leisten; zurückkehren — so sagen Natur und Glaube in ihm, beide in sehr verschiedenem Sinne. Da nahm Abraham das Opferholz und legte es auf Isaak seinen Sohn und nahm in seine Hand das Feuer und das Messer und sie gingen Beide mit einander. Auf diesem schwersten Wege, den je ein Vater mit seinem Kinde gegangen ist, durchbricht endlich Isaak das lange Schweigen und sagt, um allmälig eine Frage zu wagen, אבי. Auf dieses jetzt herzeinschneidende Wort erwiedert Abraham: הנני בני. Als der tiefernste Vater dieses trauliche Liebeswort gesprochen, fragt Isaak: „siehe da das

Feuer und das Holz und wo ist das Schaf zum Brandopfer?“ Die Frage erschüttert sein Vaterherz im tiefsten Grunde, aber im Glauben Herr auch über die gewaltigsten Regungen der Natur findet er die rechte Antwort: „Elohim wird sich ersehen das Schaf zum Brandopfer“, und sie gingen Beide mit einander — gleichsam die dritte Station des Weges, auf dem jeder Schritt für Abraham eine neue Marter war und eines neuen Sieges bedurfte. Angelangt auf dem Berge baut Abraham den Altar, legt die Hölzer zurecht, bindet seinen Sohn Isaak und legt ihn auf den Altar oben über die Hölzer und Abraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer seinen Sohn zu schlachten — die Erzählung begleitet Abrahams sieghaft vorwärts schreitenden Glaubensgehorsam bis zum Gipfelpunkte des verhängnissvollen Augenblicks. Isaak, dessen Grundzug stilles Dulden ist, liegt ohne Widerstreben gleich einem Lamme auf der Holzschicht und schon hat Abraham das Schlachtmesser zum tödtlichen Streiche erhoben. *Si ibi non fuisset fides,* sagt Luther, *aut Deus dormitasset unum momentum, actum fuisset de filii vita.* Da lichtet mit Einem Male der Engel Jehova's das über dem göttlichen Selbstwiderspruch dieser Geschichte lagernde Dunkel. Abraham soll einhalten; sein Sohn ist so gut wie bereits geopfert, Abrahams Gottesfurcht (ירא אלהים) d. h. sein unbedingter Glaubensgehorsam bewährt. Durch ein Geräusch im Gesträuch veranlasst dreht Abraham sich um und ein Widder in das Dickicht verstrickt bietet sich ihm dar, den er, die göttliche Fügung verstehend, sofort opfert anstatt seines Sohnes. Die Erzählung scheint nun geschlossen zu sein, denn V. 14. wird bemerkt, dass Abraham den Namen des Orts יהוה יראה nannte d. i. Jehova sieht darein, während man heutigen Tages zu sagen pflegt: בהר יהוה יֵרָאֶה auf dem Berge wo Jehova erscheint (mit Einem Worte הר המוריה V. 2. 2 Chr. 3, 1.). Das Dreinsehen Jehova's und sein Gesehenwerden sind thatsächliche Correlata; *eo quod prospicit, fit conspicuus.* Der Name Jehova war also der Patriarchenzeit nicht schlechthin unbekannt, was auch Ex. 6, 3. nicht sagen will; Ebrard thut nicht Recht, dass er diesem Zugeständniss durch Zurückführung des Namens Morija auf ein arabisches Verbum ausweicht. Die Erzählung ist aber noch nicht zu Ende.

Die Stimme des Engels Jehova's erschallt noch einmal, um Abrahams Glaubenstreue mit dem Lohne grosser Verheissungen zu krönen. So feierlich wie hier, so siegverkündend hat die Verheissung noch nicht gelautet. Jehova schwört bei sich selber um sie zu besiegeln, wie sonst im Verkehr mit den Patriarchen nirgends (vgl. die darauf bezüglichen Stellen Luc. 1, 73. Act. 7, 17. Hebr. 6, 13.). Auch das bekräftigende נאם ה׳ findet sich im Pentateuch nur noch in den Weissagungen Bileams. Form wie Inhalt sind überschwenglich. Abraham hat Isaak geopfert und als Ahn einer zahllosen, siegreichen, zum Segen aller Völker gesegneten Nachkommenschaft hat er ihn wiedergewonnen.

Das Stück ist jehovisch, jedoch wechselt der Gottesname יהוה mit האלהים und אלהים. Ueberhaupt gebraucht der Ergänzer weniger ausschliesslich יהוה als der Verfasser der Grundschrift אלהים. Der Gott der Abraham gebietet, Isaak zu opfern, heisst האלהים und die göttliche Erscheinung, die der Opferung wehrt, מלאך יהוה. Dieser Wechsel der Gottesnamen ist jedenfalls bedeutsam, wie aller Wechsel der Gottesnamen im ursprünglichen Zusammenhange eines der beiden Erzähler. Nach Drechsler besagt das אלהים in der ersten Hälfte, es sei eine über Fleisch und Blut hinausgehende Anfechtung gewesen und das יהוה in der zweiten ist Name des nun wieder unverstellt freundlichen Gottes. Der Grund des Wechsels liegt aber tiefer. Die Geburt Isaaks ist ein Werk Elohims als ein Wunder göttlicher Allmacht, ein Werk Jehova's als Erfüllung göttlicher Verheissung und als Vermittelung des weiteren heilsgeschichtlichen Fortschritts. Elohim fordert von Abraham die Hingabe Isaaks; denn der die Macht hat über Leben und Tod hat die Macht wieder zu nehmen was er gegeben, und Jehova wehrt dieser Hingabe, denn der Sohn der Verheissung kann nicht untergehen, ohne dass die Verheissung und damit Gottes Wahrhaftigkeit und Verwirklichung seines Heilsrathschlusses unterginge. Durch Isaak soll Christus von Abraham kommen; der Engel Jehova's ist die engelische Vorausdarstellung dessen der in der Fülle der Zeit menschlich geoffenbart werden soll; ihm fällt es zu, die Continuität der Entwickelung zu sichern, die Gottes Fleischwerdung anbahnt.

Die Handlung, welche dem Abraham abgefordert wird, läuft so wider das menschliche Gefühl, dass Schelling den אלהים für dasselbe widergöttliche Prinzip erklärt, welches andere Völker zu Menschenopfern verleitete, und den מלאך ה׳ für den wahren Gott, welcher den vorausgehenden aufhebt (Vorless. ed. Paulus S. 661 f.). Der אלהים ist für Schelling nichts anderes als für Marcion der Demiurg, der Gott des alttestamentlichen Gesetzes. Man kann aber auch, ohne sich einem solchen gnostischen Dualismus hinzugeben, die Versuchung Abrahams für eine aus Fleisch und Blut hervorgegangene halten. In beiden Fällen geräth man in Widerspruch mit der Geschichte. In jenem: denn der Engel Jehova's setzt voraus, dass der Befehl, der an Abraham erging, als ein göttlicher selbstverläugnenden Gehorsam heischte (עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה V. 12.) — in diesem: denn die Geschichte hebt es V. 1. scharf hervor, dass die Versuchung ausging von demselben Gott, durch dessen Wundermacht Abraham den Sohn der Verheissung empfangen hatte. Dazu kommt, dass die neutestamentliche Schrift die That Abrahams als eine Glaubensthat ansieht (Hebr. 11, 17.), aus der Abraham gerechtfertigt wurde (Jac. 2, 21.).

Die Wahrhaftigkeit dieser Aussagen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schrift rechtfertigt sich auch; die Versuchungsgeschichte Abrahams besteht die doppelte Probe, die jede offenbarungsgeschichtliche Thatsache bestehen muss. Es giebt ein objectives und ein subjectives Kriterium, an denen sie sich zu erwahren hat. Das objective ist die integrirende Stellung der Thatsache im Gefüge der Heilsgeschichte, deren Mittel- und Höhepunkt Christus, der um unserer Sünde willen Dahingegebene und um unserer Gerechtigkeit willen Auferstandene, ist. An dieses Kriterium gehalten ergiebt sich für die Versuchungsgeschichte Abrahams Folgendes: 1) sie dient der Glaubensvollendung des Patriarchen, der die *ῥίζα ἁγία* des guten Oelbaums der Gemeinde Gottes ist. Es galt sein Herz ganz loszulösen von dem Naturboden und alle Zusammenhänge damit zu zerschneiden, damit die Gemeinde Gottes einen Anfang hätte, der einzig und allein wurzele in Gottes Gnade und dem Wort seiner Verheissung. 2) Sie dient der Vorbereitung Isaaks zur

Fortleitung des erwählten Geschlechts, auch er sollte durch den Tod, in den er sich willig hingab, zum Leben hindurchdringen. Abrahams That ist keine Gewaltthat an Isaak, Isaak giebt sich willig zum Opfer. Er wird Gott geheiligt auf dem Altar und heiligt sich selbst. Eine solche Heiligung ist nicht nur nothwendig, weil Isaak der Erstgeborene Abrahams von der Sara ist und die später gesetzlich gewordene Erstgeburtsweihe an ihm grundleglich vollzogen wird, sondern vornehmlich deshalb weil Isaak der Erstgeborene der mit Abraham beginnenden Gottesgemeinde ist. Dass dies ein Grundgedanke der Geschichte ist, erkennt auch Ewald an (Gesch. Israels I, 377), der sie sonst für mythisch hält; Isaak ist, so zu sagen, das Urkind der Gemeinde und demnach Vorbild ihrer ewigen Fortpflanzung. 3) Sie dient der Vorausdarstellung dessen, der als der rechte aus Gott geborene Same Abrahams sich in den Tod dahingeben lässt und sich selber opfert, um durch Ein Opfer zu vollenden alle die geheiliget werden. Mit einer Dahingabe in den Tod beginnt die Vorgeschichte der neuen Menschheit; mit einer Dahingabe in den Tod beginnt ihre Geschichte. Aber die Dahingabe auf der Schwelle der Vorgeschichte ist keine vollendete, nur eine vorbildende, denn Isaaks Tod wäre nutzlos; dagegen ist die auf der Schwelle der Geschichte eine vollendete, weil die erfüllende und vollendende, Christi Tod ist der Durchgang seiner selbst und mit ihm der ganzen Menschheit zum Leben. Es ist überdies der heilsgeschichtlichen Entwickelung entsprechend, dass neue Anfänge auch besonders augenfällige Vorspiele des Endes sind, wie Abel, Noah, Abraham, Mose u. s. w.

Das subjective Kriterium einer Offenbarungsthatsache ist nicht ihre Zusammenstimmung mit den Aussagen des sogenannten frommen Bewusstseins. Denken wir uns dieses als ein solches, das den Offenbarungsinhalt erst in sich aufzunehmen bestimmt ist, so wird es vor allem sich unter eine Offenbarung zu beugen haben, welche der ihm immanenten Gottesidee entspricht, ja (gestehen wir es ehrlich) die erloschene in ihm erst wieder aufgefrischt hat. Ohne eine solche Unterordnung unter den Gott der Offenbarung und ohne eine solche Unterstellung unter die Wirkung des Wortes der Offenbarung gewinnen wir

nicht den Kanon der Wahrheit; erst von da an wo die Grundthatsache der göttlichen Offenbarung sich in uns subjectivirt hat, erst von da an sind wir befähigt, Geistliches geistlich d. h. Worte und Thaten des Geistes Gottes vermöge des Geistes Gottes in uns zu richten. Wir müssen uns in den Inhalt eines Buches und den Geist seines Verfassers einleben, um es zu verstehen; auch in der Schrift verstehen wir das Einzelne ohne ein solches Einleben nicht im Zusammenhange des Ganzen. Das subjective Kriterium einer Offenbarungsthatsache ist die persönliche Erfahrung der Wiedergeburt. Diese hat die geschichtlichen Thatsachen des Heils zu ihrer Voraussetzung und sie lassen sich von diesem Punkte ihrer Wirkung am Menschen gewissermassen reconstruiren, insofern die Ursachen in der Gesammtwirkung, in der sie zusammenlaufen, involvirt sind und aus ihr sich evolviren lassen. Legen wir dieses subjective Kriterium an die Geschichte Abrahams, so sehen wir, dass Thatsachen unseres eigenen inwendigen Lebens, dem vorwiegend äusserlichen Charakter des A. T. gemäss, sich in ihr äusserlich darstellen: 1) Wie Gott zu Abraham redet, so vernimmt auch der Christ in sich die Stimme Gottes und das Treiben seines Geistes als eine von unseren eigenen Regungen und Gedanken verschiedene uns einwirkende Macht. 2) Wie Gott von Abraham seinen geliebten Sohn fordert, so muss auch der Christ um Gottes willen das Nächste und Liebste verläugnen, ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστι μου ἄξιος Matth. 10, 37. vgl. Luc. 14, 26. Eine solche Verläugnung, wenn sie auch unserem Fleisch und Blut wehe thut, ist doch Pflicht der Liebe zu Gott und erweist sich zuletzt als Erfüllung der Pflicht der Liebe gegen den Nächsten. So spriesst hier aus der That der Selbstverläugnung Sieg und Segen für Abraham und Isaak. 3) Wie Isaak durch das Gefühl des Todes zu einem neuen gottgeheiligten Naturleben hindurchgeht, so muss der Christ sterben mit Christo und seinem Tode gleichförmig werden, um mit ihm zu leben d. h. des neuen Geisteslebens theilhaftig zu werden. Erweist sich so die Geschichte der Opferung Isaaks als das nach aussen geworfene Bild unserer eigenen innersten Erfahrung, so bleibt nur noch die Frage: Wie konnte Gott eine solche Handlung gebieten,

gegen die das menschliche Gefühl sich sträubt. Die Antwort ist: 1) Gott steht nicht unter dem menschlichen Gefühl, sondern über ihm, er kann tödten und unterliegt nicht dem Gesetze. Aber ein Vater darf doch nach dem göttlichen Gesetze nicht sein Kind tödten, leistet Gott nicht der Sünde Vorschub, indem er etwas gebietet, was als eine That menschlicher Wahl Sünde sein würde? Darauf antworten wir 2) was Gott von Abraham verlangt, das ist ja, wie sich zeigt, nur zu dem Zwecke der Glaubensprüfung verlangt, es stellt sich heraus, dass Gott nicht das Opfer Isaaks in seinem äusserlichen Vollzuge, sondern nur in seinem innerlichen geistlichen wollte, nicht die Opferung Isaaks mit dem Schlachtmesser, sondern die heiligende Hingabe desselben an Jehova. Zugleich aber wird das äusserliche Menschenopfer durch Gott selbst gerichtet. „Die höchste Glaubensprüfung ist mit dem Gewinne einer neuen erhabenen Wahrheit verbunden, nämlich der dass Jehova das Menschenopfer nicht wolle.“ Ein Widder tritt an die Stelle Isaaks, das Thieropfer ist so sanctionirt und zwar auf demselben Berge, wo durch die ganze alttestamentliche Zeit das vorbildliche Thieropferblut fliessen sollte, und Isaak, der nur ἐν παραβολῇ geopfert wird, ist nur die bleibende Parabel des Menschensohns, der sein Kreuzesholz trägt und auf dem Kreuzesholze in Wirklichkeit geopfert wird. Die That Abrahams ist nur ein Bild der unendlich grössern Liebesthat Gottes, die sich vollzieht durch eine Verläugnung seiner ewigen Liebe, die alles menschliche Bewusstsein unendlich übersteigt. Was Abraham thut, that im Gegenbilde der Vater Jesu Christi Röm. 8, 32.; was Isaak erleidet, erlitt im Gegenbilde der Sohn Gottes 1 Petri 2, 24., der Vorgang auf Morija ist das Vorspiel des welterlösenden Vorgangs in Jerusalem.

Nachkommen Nahors XXII, 20—24.

Abrahams Geschichte hat mit der Opferung Isaaks ihren Höhepunkt erreicht und eilt nun ihrem Ende zu; Isaaks Geschichte aber nimmt damit ihren Anfang, dass ihm Rebekka aus Nahors Hause als Braut zugeführt wird. Deshalb folgt nun, auf Isaaks Geschichte vorbereitend, in dem zweiten Stück des vierten Abschnitts des Lebens Abrahams 22, 20—24. eine Uebersicht

über die Nachkommen Nahors, wegen ihres Zusammenhangs mit dem Anfange der תולדות תרח 11, 27—31. wahrscheinlich elohistisch. Nahor hat zwölf Söhne, acht von seinem Weibe Milka, vier von seinem Nebenweibe; das Zahlenverhältniss ist ganz wie bei Jakob. Einige Namen wie עוץ, בוז, ארם, כשׂד, חזו (*Χαζήνη*), מעכה scheinen die Genannten als Stammväter der gleichnamigen Völkerschaften bezeichnen zu wollen; ארם ist aber nach 10, 22. ein Sohn Sems, während hier ein Sohn Kemuels des Sohnes Nahors und עוץ ist nach 10, 23. Sohn Arams, während hier Erstgeborener Nahors. Tuch sieht deshalb in unserem Stück, verglichen mit c. 10, eine andere Theorie der Abstammung. Knobel (Völkertafel S. 172 f.) erklärt sich das Vorkommen derselben Namen in beiden Tafeln aus einer Vereinigung der Nahoriden mit Aramäern zu besondern Stämmen; auch כשׂד sind ihm nicht die Chaldäer insgesammt, sondern eine Abtheilung der Nahoriden, bei welcher das Chaldäische vorwaltete. Diese Auskunft ist nicht unannehmbar; es ist möglich, dass die Namen eines Stammes von Aramäern und Uziten auf die betreffenden Söhne Nahors als ihre Ahnherren zurückgetragen sind. Die Chaldäer, deren c. 10 nicht gedacht wird, scheinen aber insgesammt als ein Volk semitischen Ursprungs von Nahor aus bezeichnet zu sein, nicht blos ein mit ihnen verschmolzener Stamm, der von Nahor ausging.

Sara's Tod und Ankauf eines Erbbegräbnissplatzes durch Abraham c. XXIII.

Von jetzt folgen nur noch letzte Erlebnisse, testamentarische Schritte und Verfügungen Abrahams, und zwar zunächst im dritten Stück c. 23. der Bericht vom Tode Sara's und der Erwerbung der Erbgruft in der Höhle von Machpela. Es ist unmöglich hier die breite, sich in Wiederholungen gefallende, aber lebendige und monumental alterthümliche Erzählungsweise der Grundschrift zu verkennen; der Gottesname אלהים V. 6. beweist hier natürlich nichts, sondern die ganze Darstellungsweise, welche hier auch Gelegenheit findet, auf ihre Lieblingsausdrücke zurückzukommen und die das Alterthümliche mit solcher Unmittelbarkeit reproducirt, dass wir uns mitten in den

Lebensverhältnissen jener Zeit mit ihren Höflichkeitsformeln und ihrer Verkehrsweise befinden und fast glauben möchten, dass der Erzähler noch die Urkunde des Kaufcontracts vor sich gehabt hätte. Das Stück zerfällt in zwei Theile. Erst wird Sara's Lebensende umständlich beschrieben — denn sie ist die geschichtlich bedeutendste Frau des Alten Bundes, sie ist die Mutter des Verheissungssamens und in ihm aller Gläubigen (1 Petri 3, 6. ἧς ἐγενήθητε τέκνα), sie ist die Maria des Alten Testaments. In ihrem ungetrübten Glauben steht Maria hoch über Sara; dennoch giebt die Schrift weder ihr Lebensalter an noch ihren Tod. Denn den Sara geboren, der ist nicht grösser als sie selber; Maria aber gebiert einen Sohn, vor dessen Herrlichkeit ihre eigene Persönlichkeit verschwindet. Dazu kommt, dass im A. T. dem kommenden Heil innerhalb des Bereiches des Natürlichen seine Stätte bereitet wird; da ist vieles wissens- und erzählenswerth, was im N. T. gar nicht in Betracht kommt. Das Natürliche ist im A. T. die Blüthe, innerhalb welcher die Frucht sich ansetzt; an dieser Blüthe muss Alles bis in's Einzelne beschrieben werden, bis der gereifte Fruchtkeim die Blüthe abstösst. Jesus ist Israelit, aber der erhöhete Christus ist erhaben über Israel, und in der ihrer eigenen Erhöhung entgegenreifenden Kirche gilt weder Jude noch Grieche.

Sodann wird die erste Erwerbung eines Grundbesitzes im Verheissungslande überaus umständlich erzählt. Dieser erste Grundbesitz ist ein Grab. Das ist das einzige Gut, was die Patriarchen von der Welt erkaufen, und das einzige Bleibende, was sie hienieden finden. Ein Grab in Kanaan erkauft Abraham; denn in dem Lande, das er lebend noch nicht besitzt, will er doch ein Gestorbener ruhen, weil er im Glauben gewiss ist, die Verheissung könne nicht trügen, das Land Kanaan sei kraft der Verheissung heiliger Boden und seinen Nachkommen werde sich die Verheissung erfüllen. In jenem Begräbniss gingen zur Ruhe ein Abraham mit Sara, Isaak mit Rebekka, Jakob mit Leah, auch in ihrem Tode noch Bekenner ihres Glaubens an die Verheissung. Diese Begräbnissstätte und ihr Erwerb muss genau beschrieben werden, denn sie war das Band, welches die Nachkommen Abrahams in Aegypten fort und fort an

das Verheissungsland knüpfte, magnetisch zog sie dorthin ihre Sehnsucht und nach Kanaan eingezogen sollten sie wissen, wo die Asche ihrer Väter ruhete und dass sie die Verheissung zu ererben berufen seien, auf welche hin jene in Kanaan sich in's Grab hatten legen lassen.

Verheirathung Isaaks c. XXIV.

Eine weitere Veranstaltung Abrahams angesichts seines Todes erzählt uns das vierte Stück c. 24. Er hat nun Sara zum Grabe geleitet und er selbst geht zum Grabe. Soll das heilige Geschlecht bestehen, so bedarf es einer neuen Stammmutter, die nur Isaaks Gattin sein kann. Sobald daher Abraham die Sara bestattet hat, sorgt er für eine Gattin seines Sohnes, damit das in Sara erstorbene Leben von neuem erblühe. Darum aber muss es eine Gattin sein, die Isaak und seines Geschlechts göttlichem Berufe entspreche, daher nicht eine Kanaaniterin, sondern aus Abrahams Verwandtschaft, wenn dort eine Jungfrau ist, welcher Gott das Herz lenkt, ihr Vaterhaus zu verlassen und in das Land der Verheissung zu ziehen. Nach Aramäa soll Isaak nicht wieder zurück, er soll nicht aus dem Kreise heraus, in welchen Gott seinen Vater und ihn versetzt hat, die zukünftige Gattin soll vielmehr in diesen Kreis eintreten. Vielleicht nun findet sich keine, die dies will? Das kümmert Abraham nicht, er überlässt die Zukunft seines Sohnes unbedingt dem Walten Jehova's, und Isaak, damals schon 40 Jahre alt, untergiebt sich in freiem Gehorsam dem gottgelenkten Willen seines Vaters. Abraham bestellt den Hausältesten unter seinen Knechten (ungewiss ob Eliezer, da seit 15, 2. 55 Jahre verflossen sind) zum Brautwerber. Dieser muss indem er seine Hand unter Abrahams Lende legt (an den Ort, der durch das Bundeszeichen der Beschneidung geheiligt ist, weshalb Neuere *ὅρκος* und *ὄρχις*, *testari* und *testiculus* vergleichen), schwören, dem Isaak kein Weib zu nehmen als aus Abrahams Vaterland und Verwandtschaft und Isaak nicht dorthin zurück, sondern das Weib nach dem Verheissungslande zu bringen. Der treue Knecht macht sich alsbald mit zehn reichbeladenen Kameelen auf den Weg nach Mesopotamien (ארם נהרים). Abrahams Segenswunsch, dass

Jehova seinen Engel vor ihm her schicken möge, bewährt sich. Kaum ist er am Ziele angelangt, so hat er auch schon gefunden. Er hat sich unterwunden Jehova den Gott seines Herrn um Bezeichnung der erkorenen Jungfrau durch ganz besondere, bestimmte Kennzeichen zu bitten — noch hat er nicht ausgeredet, so wird ihm die Gewährung seiner Bitte. In Rebekka der Tochter Bethuels des Sohnes Nahors und Milka's, also der Enkelin des Bruders Abrahams, steht die dienstfertige Jungfrau, die Jehova dem Sohne seines Herrn zugedacht hat, vor ihm, dem Prüfenden und Staunenden. Er betet Jehova lobpreisend an, der auch diesmal Gnade und Wahrheit (חסד ואמת, die beiden Wesensmerkmale des Werkes Jehova's) an seinem Herrn bewiesen, während das Mädchen nach Hause läuft und die Freudenbotschaft des so eben Erlebten überbringt. Laban, der glänzenden Geschenke ansichtig, läuft hinaus, begrüsst den Fremden als ברוך ה׳ und nimmt ihn mit sich. Noch an demselben Abend bringt Abrahams Knecht noch ehe er einen Bissen geniesst die Werbung an und erhält das Jawort. Laban, Rebekka's Bruder, und Bethuel, ihr Vater, erkennen die Fügung Jehova's (V. 50.); denn der Knecht Abrahams hat Alles wie es gekommen ist mit umständlichster Genauigkeit wiedererzählt. Er leert nun den viel reicheren Vorrath seiner Geschenke und am Morgen nach dem fröhlichen Mahle will er mit Rebekka die Rückreise antreten. Bruder und Mutter Rebekka's wollen sie noch einige Zeit bei sich behalten, sie selbst aber sagte als man sie fragte: אלך. Da entlassen sie die Freudige nebst ihrer Amme Debora und geben ihr den Segen mit: „Unsere Schwester, werde zu Tausenden von Myriaden und in Besitz nehme dein Same das Thor deiner Hasser.“ Die Sprache tiefer edler Empfindung ist unwillkürlich poetisch. Als der Reisezug ankam, war Isaak eben vom Brunnen Lachaj Roi zurückgekehrt; er war nämlich in der Dämmerung in's Freie hinausgegangen לשׂוח um zu sinnen, wahrscheinlich seine Vermählungssache vor dem Herrn zu bewegen. Isaak ist der Stillduldende, der Insichgekehrte. Da begegnen sich die Blicke der wunderbar Verlobten. Ahnend fragt Rebekka nach dem Namen des unbekannten Mannes und als sie hört dass es Isaak ist, greift sie verschämt nach ihrem

Schleier. Der Knecht erzählt Isaak das Geschehene, dieser führt die Gottgeschenkte in das Zelt Sara's „und liebte sie und ward getröstet nach seiner Mutter" (d. i. in der Traurigkeit, die ihn seit der Mutter Tode erfüllte). So schliesst diese wunderliebliche Geschichte, deren innere Wahrheit sich eben so sehr durch ihren heilsgeschichtlichen Zusammenhang, wie ihre äussere durch die noch jetzt in den dortigen Gegenden herrschende Sitte bestätigt. Noch jetzt z. B. holen die Töchter der arabischen Hirtenfürsten das Wasser selbst an den Quellen; Niebuhr fand es dort noch heute so wie zur Zeit Rebekka's. Die jehovistische Darstellungsweise ist unverkennbar. Der Name יהוה ist ausnahmslos durch das Ganze festgehalten. Dass er passend sei, da es sich um undurchbrochene und unvermischte Fortleitung des Geschlechts der Verheissung handelt — wer wollte das läugnen? Aber unwahr ist's dass Isaak, wie Keil mit Hengstenberg sagt, nur als gottesfürchtiger Ehestandscandidat gedacht wäre, wenn wir אלהים läsen statt יהוה. Diese Behauptung beruht auf einer ungebührlichen Herabdrückung des einen Gottesnamens gegen den andern. Wir erkennen, ganz abgesehen von dem Gottesnamen, den zweiten Erzähler schon daran, dass er Mesopotamien ארם נהרים nennt, nicht פדן ארם, wie der erste. Auch lautet die zweite Zeile des Segensspruchs über Rebekka ויירש זרעך את־שער שׂנאיו 24, 60. wörtlich so wie 22, 17[b] (jehov.).

Abrahams Söhne von Ketura und sein Tod XXV, 1—11.

Ein fünftes Stück 25, 1—11. erzählt uns dass Abraham nach Sara's Tode sich zum zweitenmale verheirathete; Kentura ist eigentlich nicht פלגשׁ, wie Hagar, sondern rechtmässige zweite Gemahlin, insofern beruft sich Augustin *de civ. Dei* 16, 34. mit Recht hierauf gegen die Gegner der *secundae nuptiae*. Man irrt, wenn man meint, dass Abraham von der geistlichen Höhe, die er auf Morija erreicht, hier wieder in die Natürlichkeit herabsinke; vielmehr bewährt sich das neue Leben, welches mit c. 17 über Abrahams greise Natur gekommen ist, und das Wort der Verheissung, welches ihn dort 17, 4 f. zum Vater eines Haufens von Völkern bestimmt hat. Die Namen der Söhne und Enkel von Ketura sind zum Theil noch jetzt erkennbare Namen arabischer

Völkerschaften. So מְדָן und מִדְיָן Namen zweier verbrüderter und später verschmolzener Stämme; שׁוּח Name des Stammes, aus welchem Bildad, der Freund Iobs; שְׁבָא, דדן, עיפה alles arabische Stämme. Scheba und Dedan heissen zwar 10, 7. Abkommen Kuschs, aber damit steht nicht in Widerspruch, dass besondere Schichten der so genannten Stämme abrahamidisch sind. Die meisten Namen sind ethnographisch nicht oder doch nicht sicher nachweisbar; die Erforschung des innern Arabiens verspricht uns noch manche Aufschlüsse, indess mögen auch einige Namen bei dem ewigen Kriege, dem bunten Gewimmel, dem durch nichts fixirten Leben der arabischen Stämme verloren gegangen und bei dem Mangel einer Literatur (welche die Araber erst um die Zeit Muhammeds gewinnen) vergessen worden sein, vgl. Ewald, Geschichte I, 368 f. Jene Söhne der פִּילַגְשִׁים (unter welchem Namen hier Ketura mit Hagar zusammengefasst wird) fertigte Abraham vermöge der damals noch unbeschränkten väterlichen Gewalt mit Geschenken ab und entsendete sie, damit Isaak mit ihnen unverworren bliebe, nach Osten, nämlich nach ארץ הקדם dem südöstlich gelegenen Arabien. Im 175ten Jahre verschied er (גוע von dem *componere artus* sanft Sterbender) in gutem Alter, greis und satt (wie 15, 15. verheissen) und ward gesammelt zu seinen Stammgenossen (אל־עמיו zu erklären nach 17, 14.). Diese dem Pentateuch ausschliesslich eigene Redeweise besagt mehr als das gemeinsame Begräbniss, aber dieses Mehr ist im A. T. nur Gegenstand der Ahnung. Isaak und Ismael, der nächst Isaak unter Abrahams Söhnen den höchsten Ehrenrang hat, begruben ihn in der Erbgruft Machpela. „Und es geschah nach Abrahams Tode, da segnete Elohim Isaak seinen Sohn und Isaak wohnte bei dem Brunnen Lachaj Roi.“ Kurtz erklärt אלהים aus der Beiläufigkeit dieser Notiz; Keil, damit unzufrieden, daraus dass sie nur von dem Segen Isaaks im Bereiche der geerbten irdischen Güter gemeint sei. Aber es will nicht weniger gesagt sein, als dass der ganze Segen Abrahams auf Isaak übergegangen ist und dass die Energie der Verheissung in ihm fortwirkte. Der Gott der die Verheissung gegeben und zu Isaak sich schon vor seiner Empfängniss in Bundesverhältniss gestellt hat heisst hier wie c. 17 (vgl. 17, 21.) אלהים.

VII. Die Toledoth Ismaëls.

XXV, 12—18.

An c. 17, wo Ismael die Vaterschaft von 12 Fürsten verheissen wird, schliesst sich offenbar das תולדות ישמעאל überschriebene sechste Stück an, welches als Anhang des in vier Abschnitten beendigten Lebens Abrahams oder als Uebergang vom Leben Abrahams zu dem Isaaks angesehen werden kann; denn die Geschichte Ismaels muss der Composition der Genesis gemäss erst beseitigt sein, ehe die des Verheissungssamens ihren ungestörten Fortgang haben kann. Die zwölf zu Fürsten ganzer Horden אֻמּוֹת gewordenen Söhne Ismaels entsprechen den zwölf Stämmen Israels; der Segen Ismaels, der auch Abrahams Same ist und (hierin verschieden von den Söhnen Ketura's) göttliche Verheissungen empfangen hat, die c. 17 u. 21 in dem Namen אלהים, c. 16 in dem Namen יהוה gestellt sind, ist ein Abglanz des Segens Israels. Die Namen der zwölf Söhne Ismaels sind zum Theil allbekannt. *Nabataei et Cedraei* nennt nicht blos Jes. 60, 7., sondern auch Plinius neben einander. Ueber die Nabatäer haben wir reichliche Aufschlüsse erhalten durch Beer's und Tuch's Studien über die sinaitischen Inschriften; ich selbst habe in meinem Kirchlichen Chronikon des peträischen Arabiens mich mit ihnen beschäftigt (vgl. auch Steinschneider zu Brecher, Die Beschneidung der Israeliten, Wien 1845). Duma hat Niebuhr im Negd gefunden. Karawanen von Thema nennt Iob 6, 19., Jetur und Nafish 1 Chr. 5, 19. neben den Hagarenern. Die *Ituraei sagittarii* kennt selbst Cicero *Philipp.* 2, 44. Die Namen אדבאל, מבשׂם und חדר sind noch unerklärt, doch lässt sich nach den

von Fresnel eröffneten Forschungen über die altarabische Denkmalliteratur und den von Wüstenfeld fortgeführten über die Genealogie der arabischen Stämme und Familien hoffen, dass auch von ihnen einige Spuren aufgefunden werden. Ismael, der Vater dieser zwölf Phylarchen, starb im 137ten Jahre; seine Nachkommenschaft verbreitete sich von Havila bis Schur östlich von Aegypten bis hinauf nach Assyrien; östlich von allen seinen Brüdern liess das Volk Ismaels sich nieder (נפל wie Richt. 7, 12. *sedem capere).* Wir haben bis jetzt schon von einem wahrscheinlich indischen Havila 2, 18., einem hamitischen 10, 7. und einem joktanidischen 10, 29. gelesen. Hier weist uns Havila in das südlich an Jemen grenzende Heǵaz, den anerkannten Hauptsitz der ismaelitischen Araber. Von hier breiteten sie sich bis zur Westseite der sinaitischen Halbinsel und hinauf nach Osten bis zur mesopotamischen Ebene aus. Sie bevölkerten also das noch jetzt von Beduinen durchstreifte Gebiet von *Arabia petraea, Arabia deserta* und den nördlichen Theil von *Arabia felix.*

VIII. Die Toledoth Isaaks.

XXV, 19. bis XXXV, 29.

Die drei Wendungen der Geschichte Isaaks.

Es ist nun zwar schon Geschichtliches über Isaak vorausgegangen, aber die eigentliche Geschichte Isaaks beginnt nach der Anschauung und Anlage der Genesis erst mit 25, 19., erst von da an wo Isaaks Leben zu einem selbstständigen sich fortbewegenden Anfange wird. Dieser neue Anfang ist dadurch ermöglicht, dass wie die elohistisch abgefassten Verse 25, 19 f. sagen Isaak in Rebekka, der Tochter Bethuels, der Schwester Labans aus פדן ארם (d. i. שׂדה ארם wie Hos. 12, 13., *campi Mesopotamiae* bei Curtius) eine Gattin bekommen hat; es geschah dies 35 Jahre vor Abrahams Tode, Rebekka blieb aber 20 Jahre hindurch kinderlos, Isaaks Leben ist also während dieser Zeit noch nicht Geschichte תולדות im Sinne der Genesis. Erst 15 Jahre vor Abrahams Tode gebiert Rebekka, wie das 25, 19 f. fortsetzende Stück 25, 21 ff. erzählt, erst da verwirklicht sich der mit Isaak gesetzte neue Anfang und jetzt erst beginnt deshalb die Genesis Isaaks תולדות. Die Geschichte Isaaks in diesem Sinne zerfällt in drei Abschnitte. Der erste beginnt mit der unter wunderbaren Umständen erfolgenden Geburt der Zwillingskinder und reicht bis zu Jakobs Entsendung nach Haran 25, 19. bis 28, 9.; der zweite beginnt mit Jakobs, des nach Haran Entweichenden, Traum von der Himmelsleiter und reicht bis zu Jakobs schliesslich friedlichem Abschied von Laban 28, 10. bis 32, 1.; der dritte beginnt mit Jakobs, des Zurückkehrenden, Wundererlebnissen zu Mahanaim und Peniel und schliesst mit Isaaks Tod 32, 2. bis 35, 29. Um den Uebergang zur Geschichte

Jakobs zu bahnen, tritt dann zu den תולדות Isaaks das Stück von den תולדות Esau's c. 36 ganz ebenso hinzu, wie zu den תולדות Terachs das Stück von den תולדות Ismaels 25, 12—18. Die Geschichte Isaaks unterscheidet sich dadurch wesentlich von der Abrahams, dass nicht wie in dieser der Patriarch selbst, sondern Jakob sein Sohn die Hauptperson derselben ist. Isaak ist der passiveste der drei Patriarchen. Er ist das mittlere und schwächste Glied der patriarchalischen Trias.

Die Zwillingskinder: Verkauf des Erstgeburtsrechts durch Esau an Jakob XXV, 19—34.

Die Patriarchengeschichte begann mit der Aussonderung Abrahams des Semiten aus der Völkermasse; sie setzte sich fort durch die Aussonderung Isaaks als des Sohnes der Verheissung, des eigentlichen Abrahamssamens, aus Abrahams übriger Nachkommenschaft; sie schliesst nun ab mit einer neuen unter den Zwillingssöhnen Isaaks eintretenden Sonderung. Die Geburt dieser Zwillingssöhne und ihre Sonderung vermöge göttlicher Wahl und dann vermöge eigener Selbstentscheidung erzählt uns das die einleitenden Verse 19 f. fortführende erste Stück des ersten Abschnitts des Lebens Isaaks 25, 21—34. Isaaks im Hinblick (לנכח) auf sein Weib an Jehova gerichtetes Flehen fand Erhörung; sie ward schwanger. Aber das gewaltige Gegeneinanderstossen der Kinder in ihrem Leibe schien ihr nicht Gnade, sondern Zorn Jehova's zu bedeuten. Auf ihr fragendes Gebet zu Jehova erhält sie den Trost, dass sie zwei Völker in ihrem Leibe trage und den Aufschluss, dass das grosse werde dienstbar werden dem kleinen; dieses Orakel (poetisch geformt und tetrastichisch) an der Spitze des Lebens Isaaks prägt auch diesem das göttliche Gesetz der Umkehr des Natürlichen auf. Als dann Rebekka gebiert, erscheint der Erstgeborene אדמוני d. i. rothbraun gefärbt und über und über wie ein Pelz, beides Vorzeichen männlicher Kraft und Wildheit; der Zweitgeborene aber hielt mit der über den Kopf gelegten Hand die Ferse des Bruders. Isaak war damals 60 Jahre alt, er nannte den einen יעקב den Fersenhalter d. i. den Sieger durch List, der andere erhielt den Namen עשׂו der Haarige (arabisch اعثى). Esau

wurde ein wilder Waidmann, Jakob ein schlichter Zeltbewohner, jener der Liebling Isaaks, der Geschmack am Wildpret fand, dieser der Liebling Rebekka's, die ihre Liebe nach Gottes Verheissung ordnete. Eines Tages gierte Esau, müde von der Jagd, nach einem Gericht Linsen das Jakob bereitet; „lass mich schlingen — sagte er — von dem Rothen, dem Rothen da, denn ich bin matt" (was wie der Erzähler bemerkt zu dem Namen אֱדוֹם die Veranlassung gab, der also nicht von אדמוני, der rothbraunen Hautfarbe Esau's, sondern, wie auch sonst, z. B. bei den Arabern, Tausende von Namen gleich zufällige Entstehung haben, von אָדוֹם, jenem röthlichen Linsenbrei *φοινικίδιον*, den Namen hat). Dass noch jetzt in Aegypten und Syrien Linsen *(ådas)* ein Lieblingsgericht sind (es hat Robinson I, 275 wie die köstlichste Leckerei gemundet), braucht hier kaum bemerkt zu werden; genug dass Esau hungrig war und das fertige Gericht mundrecht vor ihm stand. Diesen schwachen Augenblick seines Bruders benutzte Jakob und bot ihm das Essen um den Preis seines Erstgeburtsrechts an; Esau ging darauf ein, indem er in selbstischer und profaner Gesinnung (Hebr. 12, 16. *βέβηλος*) nur sich selbst, nicht seine Nachkommen bedachte und das Handgreifliche, Gegenwärtige dem Unsichtbaren, Zukünftigen vorzog. Er trat seine Erstgeburt dem Jakob ab und dachte nicht mehr daran, bis er zu spät einsah, wie thöricht er gehandelt. So ist Jakobs Bevorzugung vor Esau einerseits ein Werk freiester göttlicher Gnadenwahl (Röm. c. 9), andererseits die Folge freier Selbstherabwürdigung Esau's. Die Handlungsweise Jakobs ist zwar auch mit Sünde behaftet und findet in einem langen Exil und vielen widerwärtigen Verwickelungen ihre Strafe. Jakob suchte sich selbstwirkend das zu sichern was ihm Gott wie er wusste vorherbestimmt hatte. Aber Jakob ist wegen der Grundrichtung seines Gemüths auf das verheissene Heil dennoch der gottgefällige der beiden Brüder, darum muss selbst seine Sünde der Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses und seine Unehre der Verherrlichung der göttlichen Gnade dienen.

Isaaks Freuden und Leiden c. XXVI.

Das zweite Stück c. 26 erzählt uns Isaaks Erlebnisse in der Zeit seines philistäischen Aufenthalts und giebt uns dadurch ein

Bild von seinem Lebenslaufe überhaupt; Baumgarten hat den bunten, aber keineswegs einheitslosen Inhalt dieses Stücks unter der glücklich erfundenen Ueberschrift „Isaaks Freuden und Leiden“ zusammengefasst. Es zerfällt in folgende Theile: 1) Die Verheissungserneuerung in Gerar 26, 1—6. Es entsteht eine Hungersnoth im Lande, welche der Erzähler ausdrücklich von der Hungersnoth unterscheidet, die wie er 12, 10. erzählt hat Abraham veranlasste, nach Aegypten hinabzuziehen. Die Geschichte Isaaks beginnt also mit derselben Prüfung, wie die Geschichte Abrahams. Er erhält aber die Weisung, nicht nach Aegypten hinabzuziehen, sondern in Philistäa zu verweilen (גור das stehende Wort von dem Aufenthalte der Patriarchen in diesen beiden Ländern); zugleich werden ihm die Verheissungen, die Abraham auf Morija zugeschworen worden sind, bekräftigt und zwar um des dort von Abraham geleisteten Glaubensgehorsams willen. Die sachliche und wörtliche Zurückbeziehung auf 22, 15—19. ist unverkennbar. Eigenthümlich jedoch ist der Ausdruck את־כל־הארצות האל, der Kanaan im eigentlichen Sinne mit den umgrenzenden Ländern befasst (vgl. ארצות ישׂראל beim Chronisten 1 Chr. 13, 2. 2 Chr. 11, 23.) und der Ausdruck מצותי חקותי ותורֹתָי (häufig beim Deuteronomiker), der in der späteren Gesetzessprache Abrahams ausnahmslosen und jedesmaligen Gehorsam gegen alle göttliche Offenbarungen bezeichnet. 2) Bewahrung des Weibes des Patriarchen in Gerar 26, 7—11. Isaak erlebt hier infolge dessen, dass er Rebekka für seine Schwester ausgiebt, wesentlich dieselbe Geschichte, wie Abraham erst in Aegypten und dann sogar an demselben Orte in Gerar, und es ist gar nicht zu verkennen, dass der Erzähler sogar im Hinblick auf das elohistische Stück c. 20 erzählt und diesem hier und da in der Darstellungsweise sich anschliesst. Die Aehnlichkeit beider Geschichten wird dadurch um so grösser, zugleich aber sieht man daraus, dass unser Erzähler die sichere Ueberzeugung von ihrer Verschiedenheit hatte. Dass der philistäische König אבימלך heisst, wie c. 20, ist nicht auffällig, da das ein königlicher Würdename, wie פרעה, zu sein scheint vgl. 1 Sam. 21, 11. mit Ps. 34, 1.; auffällig aber dass er sich ebenso keusch und gottesfürchtig ausspricht und benimmt, wie

der Abimelech c. 20, da zwischen c. 20 u. 26 wenigstens 80 Jahre verflossen sind. Es brauchen aber auch nicht mehr verflossen zu sein und es ist in Anbetracht der damaligen Altersverhältnisse ganz unbedenklich, den Abimelech dort und hier für Eine Person zu halten. Wie überzeugt die ältesten israelitischen Leser von der widerspruchslosen Wahrheit dieser Geschichten waren, zeigt Ps. 105, vgl. V. 14. mit c. 12 u. 20; V. 15. mit 26, 11. 3) Isaaks steigender, dem Abimelech bedenklich werdender Reichthum 26, 12—17. Isaak säet und erntet hundertfältig; man sieht aus dieser Verbindung des Ackerbaues mit dem Nomadenleben, dass er, ermuthigt durch Jehova's Verheissung, festen Fuss in Philistäa gefasst hat. Sein Reichthum an Heerden und Dienerschaft (עֲבֻדָּה wie in der nachgebildeten Stelle Iob 1, 3.) erreicht in stufengängigem Wachsthum die höchste Höhe, so dass die Philistäer eifersüchtig wurden, alle ihm von seinem Vater her zugehörigen Brunnen zustopften und endlich Abimelech ihn aufforderte, Gerar zu räumen. Isaak wich und lagerte nun im Thale Gerar. 4) Isaaks Brunnenerneuerung und Brunnenentdeckung 26, 18—22. Die alten von Abraham herrührenden Brunnen grub Isaak wieder auf und erneuerte ihre alten Namen; auch fand er drei neue, deren zwei er wegen des mit den Hirten Gerars darüber entstandenen Streites עֵשֶׂק und שִׂטְנָה, den dritten, weil die Gerariten ihn nun frei gewähren liessen, רְחֹבוֹת nannte. 5) Isaaks Verlegung seines Hauptlagerorts nach Beerseba 26, 23—25. Hier, am früheren Wohnorte Abrahams, werden ihm um dieses willen die diesem gegebenen Verheissungen bestätigt; er baut dort einen Altar, hält feierlichen Gottesdienst und seine Knechte graben in der Nähe des neuen Hauptquartiers einen Brunnen. 6) Abimelechs Bundesschluss mit Isaak 26, 26—33. Dieses Ereigniss aus Isaaks Leben hat die auffälligste Aehnlichkeit mit dem 21, 22 ff. erzählten aus Abrahams Leben. Was hier in jehovischer Darstellungsweise (על־אדות 26, 32. nach 21, 25.) erzählt wird, gleicht auffällig dem was dort in elohimischer. Wie dort, erscheint hier Abimelech in Begleitung Pichols seines Feldhauptmanns bei Isaak, doch hat er hier ausser Pichol noch einen gewissen Achuzzat, seinen Freund (vielleicht seinen Minister), bei sich. Wie dort, entsteht hier

auf Anlass des Bündnisses und eines damit in Connex stehenden Brunnens der Name des späteren Beerseba. Aber die Versuchung, hier nur zwei Gestalten eines und desselben Geschehnisses zu sehen, ist dennoch zurückzuweisen. Denn dass Abimelech (er und Pichol dieselben Personen wie c. 21) mit Isaak wie mit Abraham einen Vertrag abschloss, ist wahrscheinlich; dass Isaak damals die erste Nachricht über den Brunnen erhielt, den seine Knechte gegraben, und dass er diesen zum Andenken an den eidlichen Vertrag שִׁבְעָה nannte, ist möglich; dass endlich Beerseba mit Bezug auf zwei Verträge mit Abimelech von zwei Brunnen, einem Abrahams und einem Isaaks, den Namen hat, bestätigt sich durch die von Robinson in den dortigen Gegenden aufgefundenen zwei Brunnen, Namens بير السبع. Es ist überdies gar nichts Ungewöhnliches, dass Namen auf zwei geschichtliche Anknüpfungspunkte zurückgeführt werden, und hier liegt die Vermuthung nahe, dass Isaak in der Benennung des Brunnens der Benennung des nahebei gelegenen Brunnens durch seinen Vater sich anschloss, da er auch sonst die alten Brunnennamen erneuerte 26, 18. 7) Esau's Verheirathung 26, 34 f. Esau nimmt im 40^{ten} Lebensjahre, also im 100^{ten} Isaaks (vgl. 25, 26.), sich zwei Hethiterinnen zu Frauen, deren eine Judith, die andere Basmat hiess und die für Isaak und Rebekka Ursache grossen Herzeleids wurden. In den elohistischen תולדות Esau's c. 36 lauten ihre Namen und der Name der Dritten 28, 9. etwas anders als hier in unserem jehovistischen Stücke, ohne dass jedoch die Identität zu verkennen ist. Die Formen בָּשְׂמַת und oben אֲחֻזַּת sind die ältesten Beispiele arabischer Femininbildung, sie finden sich auch in den sinaitischen Inschriften (Tuch in der Deutsch. morgenl. Zeitschrift 1849, S. 193 ff.). Aus diesen sieben kleinen, speziellen, alterthümlichen Geschichtchen besteht c. 26; durch alle zieht sich gleich einer Schnur die Absicht des Erzählers hindurch, durch Erzählung einer Reihe von Begebnissen aus den ersten 40 Jahren der selbstständigen Geschichte Isaaks beispielsweise zu zeigen, wie sein Verhältniss zu Jehova und zu den Menschen sich gestaltete, wie lachende Freude und bitteres Leid in seinem Leben wechselten, wie es aber im Ganzen gegen das Abrahams einen ruhigeren, einfacheren und so zu

sagen alltäglicheren Verlauf hatte. Es glich dem Abrahams, aber als dessen schwächeres Abbild. Eine Hungersnoth war Isaaks erste Prüfung wie Abrahams. In der Sache seines Weibes beschämte Gott seinen Schwachglauben, wie zweimal den Abrahams, so jedoch dass er die selbstverschuldete Gefährdung Rebekka's wie dort Sara's zum Vortheile des Patriarchen wendete. Im Gehorsam gegen Gott, so wie in den Angelegenheiten des Nomadenlebens, wandelte Isaak in des Vaters Fusstapfen. Der Segen des Glaubensgehorsams seines Vaters ruhte auf ihm.

Jakobs Erlistung des Erstgeburtssegens XXVII, 1—40.

Das dritte Stück 27, 1—40., welches uns erzählt wie Jakob sich durch List den Erstgeburtssegen seines Vaters verschafft, zeigt uns recht deutlich, wie schwach und passiv und lenksam durch Menschen, dabei aber doch erhaben und innerlich tief und zuletzt nur Gotte gehorsam und machtvoll in Ihm der Patriarch ist. Der Vorgang c. 27 fällt in eine Zeit wo Isaak bereits das 170te, seine Söhne das 70te Jahr überschritten haben. Isaak ist ein fast ganz erblindeter Greis und fordert im Vorgefühl seines nahen Todes Esau auf, ihm ein Wildpret zu jagen und zuzurichten, damit er ihn dann segne. Es zeigt sich hier die schwache Seite seiner natürlichen Vorliebe für Esau, indess will er den Wildbraten nicht blos um des Genusses willen, sondern damit der Sohn, ehe er als Vater ihn segnet, zuvor den willigen Gehorsam kindlicher Liebe bethätige. Als Rebekka dies merkt, stiftet sie Jakob an, dem Vater einen wie Wildbraten zugerichteten Braten von zwei feinen Ziegenböcklein zu überbringen und sich zu stellen als wäre er Esau. Als er in der Besorgniss, entlarvt zu werden, dagegen Einwendungen macht, sagte Rebekka entschieden: עלי קללתך בני ich nehme deinen Fluch auf mich — ein Beweis, dass sie ungeachtet des unlauteren Mittels, durch das sie sich versündigt, doch auf das Wort der Verheissung sich stützte und der Verwirklichung desselben an ihrem Theil zu dienen suchte. Da brachte denn Jakob die beiden Böcklein, die Mutter bereitete sie, zog ihm die Feierkleider Esau's an und zog die Felle der Böcklein ihm über die Hände und die Glätte des Halses. So kam Jakob mit dem Leckergericht vor

seinen Vater, nannte sich Esau und erbat sich den Segen, beseitigte listig dessen Bedenken und blieb auf dessen wiederholtes bedenkliches Fragen, ob er wirklich Esau sei, bei der Antwort אני. Die psychologische Wahrheit und die starre Objectivität dieser die tiefsten Empfindungen aufregenden Erzählung sind bewunderungswürdig. Der getäuschte Vater isst und trinkt und weiht dann den Sohn für den zu ertheilenden Segen durch einen Kuss dankender Liebe. Indem er ihn küsst, riecht er den Duft seiner Kleider (der Kleider Esau's, die durchduftet sind von den Würzen des kräuter-, blumen- und saatenreichen Feldes) und segnet ihn und spricht: „Siehe (רְאֵה neunmal im Pentateuch wie הִנֵּה) der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch eines Feldes welches Jehova gesegnet hat.“ Der Duft der Kleider vermittelt die Entstehung des ersten Zukunftblicks und Segensgedankens; es ist das gottgesegnete paradiesische Gefilde des Verheissungslandes, welches vor sein Geistesauge tritt, von den Wohldüften dieses seines Erbes erscheint ihm Jakob durchduftet. „Und es gebe dir Gott — so segnet er ihn weiter — vom Thaue des Himmels und das Fetteste der Erde und Korn und Most in Fülle;“ Himmel und Erde sollen zum Gedeihen jenes Gefildes ihre ineinandergreifenden Kräfte spenden, jener seinen Thau, diese den Boden ihrer fettesten Striche, um eine Fülle der edelsten Erzeugnisse hervorzubringen (מִשְׁמַנֵּי, nicht מִשְּׁמַנֵּי ist die gesicherte Lesart und auch aus grammatischen Gründen die vorzüglichere). Nach Zuweisung eines mit so reichen Segnungen Gottes, der erst יהוה, dann האלהים heisst, überschütteten Landes erhebt sich der Segen zu Jakobs künftiger völkergeschichtlicher Stellung: „Dienen werden dir Völker und dir sich niederstrecken werden Nationen, sei ein Herr deinen Brüdern und dir sich niederstrecken werden die Söhne deiner Mutter, die dir Fluchenden sind verflucht und die dir Segnenden gesegnet.“ Dieser Segen geht weit über die Schranke der Person Jakobs und der nächsten Zukunft hinaus und macht Jakob mit Einschluss seines Samens zum Herrn der Völker, dem alle, ferne wie stammverwandte, huldigen und bedingt durch das Verhältniss, welches sie zu Jakob und seinem Samen eingehen, das Verhältniss Gottes zu ihnen. Kaum hat Jakob diesen Erstgeburts-

segen, der ihn zum Fortpflanzer des Verheissungsgeschlechts macht, mit sich hinweggenommen, so kommt Esau von der Jagd und wird zu seinem grossen Schrecken enttäuscht. Hätte nun der Segen Isaaks etwas mit einem Rechtsgeschäfte unter Menschen gemein, so wäre die ganze Handlung der geschehenen Täuschung halber ungültig. Aber Isaak hat sich, als er segnete, als ein willenloses Werkzeug ganz in die Hand des Allmächtigen und Allwissenden hingegeben und darum muss er die unzerstörbare objective Kraft seines Segens anerkennen. Er erinnert sich des Wortes der Verheissung und sieht ein, dass göttliche Fügung ihn wider Willen genöthigt hat, es an Jakob zu erfüllen. *Quis non hic maledictionem potius exspectaret irati, si haec non superna inspiratione, sed terreno more gererentur* (Augustin, *de civ.* 16, 37). Als daher Esau in lautes und bitterliches Klagen und Weinen über den erfahrenen persönlichen Nachtheil ausbricht, vermag er keine Sinnesänderung seines Vaters zu bewirken, μετανοίας τόπον οὐχ εὗρε Hebr. 12, 17. Als er aber die Bitte ברכני גם־אני אבי immer wieder unter Weinen erneuert, da ertheilt Isaak auch ihm einen Segen, welcher gegen den Segen Jakobs gehalten zwar nur ein ermässigter Fluch ist, zugleich aber in den Segen Jakobs eine Trübung bringt, durch welche die Unlauterkeit des Mittels, durch welches Jakob den Segen erreicht hat, sich bestraft. „Siehe, Fettigkeiten der Erde (d. i. die fettesten Landstriche, das מ in מִשְׁמַנֵּי kann nicht Präposition, sondern nur Nominalbildungsbuchstabe sein) werden dein Wohnsitz sein und vom Thau (d. i. triefend von Thau) des Himmels von oben, und über deinem Schwerte *(super gladio* so viel als *usu gladii)* wirst du leben, und deinem Bruder wirst du dienen, doch wird's geschehen: wie du zügellos umherschweifen wirst, so wirst du zerbrechen sein Joch von deinem Halse.“ Esau erhält zwar keinen Antheil am gesegneten Gefilde Jehova's, wie überhaupt in dem Segen den er empfängt der Name Gottes gar nicht vorkommt, aber fett und thaugetränkt soll auch sein Wohnsitz sein. Das nordöstliche idumäische Gebirge, jetzt جبال *(Gebalene),* ist so fruchtbar, dass Robinson es der Gegend von Hebron vergleicht; in der Umgebung von Petra sind noch jetzt die Absätze der Berge mit Kornfeldern und Obstgärten bedeckt.

Allerdings hat das Gebirge Seïr, abgesehen von dem Getreide und Wein mancher höheren Gelände, den vorherrschenden Charakter schroffer Nacktheit, aber die unregelmässigen Rücken und grotesken Klippengruppen, in die es zerrissen ist, fassen fruchtbare Wiesenthäler ein und gerade diese wilde Schönheit und dieser contrastirende Wechsel entspricht dem wilden unsteten Jägerleben und Ritterhandwerk, welches dem Esau beschieden ist, um die Herrschaft Jakobs über ihn unsicher und ihm minder fühlbar zu machen. Ein endloses und nicht erfolgloses, zuletzt aber doch vergebliches Reagiren Esau's gegen den Segen Jakobs stellt Isaak in Aussicht. Das Verhältniss Edoms zu Israel ist auch wirklich ein unaufhörlicher Wechsel von Unterwerfung, Empörung und Wiederunterwerfung gewesen. Ein Nachspiel dieses Wechsels zeigt sich selbst noch kurz vor dem Untergange des jüdischen Staates. Vereint mit den Zeloten hausten die Edomiter in Jerusalem, zur Strafe dafür aber ward noch vor der Belagerung Jerusalems ihr Land durch Simon den Gerasener auf's Fürchterlichste verwüstet. So genau erfüllten sich die Segensworte Isaaks über Jakob und Esau, die er *πίστει περὶ μελλόντων* gesprochen Hebr. 11, 20. Der Segen und das Gebet des Glaubens binden und lenken die göttliche Allmacht oder vielmehr: diese selbst ist ihnen immanent. Isaaks Segen ist von geschichtsgestaltender Kraft. Das weiss Isaak selbst (s. V. 37.) und das wussten Rebekka und Jakob. Darum glauben Beide im entscheidenden Momente dafür sorgen zu müssen, dass die Verheissung Gottes nicht zu Boden falle. Aber Gott bedarf, damit seine Wahrhaftigkeit bestehe, keiner solchen menschlichen Beihülfe. Darum bleibt zwar Jakob der Gesegnete, der er verheissungsgemäss werden sollte, aber ihn wie alle Familienglieder trifft nach Massgabe ihrer Mitversündigung die göttliche Strafe. Isaak wird wegen seiner weltlichen Vorliebe für Esau durch die erfahrene Täuschung, Esau wegen seiner profanen Verachtung des Erstgeburtssegens durch den Verlust desselben, Rebekka wegen ihrer Veranstaltung des Betrugs durch zwanzigjährige Trennung von ihrem Liebling, Jakob durch eine lange Verbannung und Dienstbarkeit bestraft. So gehen in dieser Geschichte menschliche Schwachheit und Sünde bunt durch einander, aber

darüber schwebt doch das göttliche Walten, so dass ohne Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit nichts anderes zu Stande kommt, als was Gott vorausgesehen und vorausgewollt hat. *O res gestas,* ruft Augustin aus, *in terra, sed coelitus; per homines, sed divinitus!*

Jakobs Reise nach Haran XXVII, 41. bis XXVIII, 9.

Das vierte Stück 27, 41. bis 28, 9. erzählt Jakobs Entsendung nach Haran. Esau geht mit dem Plane um, Jakob sobald der Vater gestorben sein würde zu tödten; die kluge Mutter weiss das zu erfahren und räth ihrem Sohne nach Haran (חָרָנָה) zu fliehen. Damit er aber nicht ohne Segensgeleit des Vaters ziehe, spricht sie diesem ihren Aerger an den hethitischen Schwiegertöchtern aus und legt ihm dringend nahe, Jakob zu veranlassen, dass er sich ausser Landes eine Frau suche. Der Wunsch ist wohlbegründet und es ist also keine sündliche Schwäche, dass Isaak ihm nachgiebt, natürliche Schwäche aber, dass er auch hier nicht auf eigenen, sondern fremden Antrieb handelt. Er entsendet Jakob in Bethuel's Haus nach Mesopotamien (פַּדֶּנָה אֲרָם, mit Segol als Umlaut des *a* von פַּדָּן oder פַּדַּן), indem er den Segen Abrahams c. 17 auf ihn legt. Bethuel wird als Bruder Rebekka's und diese als Mutter Jakobs und Esau's bezeichnet, um den Ueberblick über die nächstkünftige Erweiterung der Familienverwandtschaft zu erleichtern, und V. 5. wird, dass Jakob der väterlichen Weisung willig folgte, summarisch anticipirt. Esau, als er von diesem Zwecke der Wegsendung Jakobs erfuhr und den Missfallen der Eltern an seinen beiden hethitischen Frauen merkte, suchte sich auch den Eltern gefällig zu machen, aber aus Eifersucht auf Jakob und in halbem Gehorsam: er nahm zu seinen beiden Frauen noch eine dritte und zwar eine Abrahamidin, Machalat, die Tochter Ismaels — offenbar eine Ergänzung zu 26, 34 f. Somit ist, wie der Anfang dieses Stückes 27, 41—46., so auch der Schluss jehovistisch. Die Mitte 28, 1 ff. steht unablösbar dazwischen, ist aber in so ausgeprägtem elohistischen Style geschrieben (אל שׁדי, אלהים, פרה ורבה, ארץ מגֻרים wie 17, 8., פדן ארם, קהל עמים wie 35, 11. 48, 4. vgl. 17, 4. wo absichtlich המון, nicht das aus-

schliesslich auf die Stämme Israels gehende קהל gebraucht ist), dass der Erzähler hier ohne Zweifel ein elohistisches Stück in den Zusammenhang seiner eigenen Erzählung verarbeitet hat.

Jakobs Traum auf dem Wege nach Mesopotamien XXVIII, 10—22.

Die Erzählung begleitet nun Jakob auf dem Wege nach Haran; Jakob ist von jetzt an, so zu sagen, das Bewegungsprinzip der Geschichte Isaaks, deren zweiter Abschnitt 28, 10. beginnt. Das erste Stück 28, 10 ff. erzählt uns die erste Gottesoffenbarung, die Jakob erlebte und durch die ihm der empfangene Segen feierlich bestätigt wurde. Man muss nicht meinen, dass in der Geschichte der Patriarchen solche Ereignisse etwas Alltägliches waren; Jakob ist jetzt schon 77 Jahre. Nach Zurücklegung seiner ersten Tagereise von Beerseba aus, bei einbrechender Nacht, macht er sich ein Nachtlager zurecht, indem er sich Steine zu seinen Häupten legt. Hier schläft er ein, aus dem Vaterhause hinausgewiesen, in der Fremde, in der Einsam keit, ohne Obdach, mit der bangen Aussicht in eine unsichere Zukunft. „Da träumte er und siehe eine Leiter war fest hingestellt auf die Erde und ihre Spitze reichte gen Himmel, und siehe Engel Elohims fuhren an ihr auf und nieder, und siehe Jehova stand oben auf“ (nicht neben ihm, wie es Tuch nach 18, 2. fasst). Immer Majestätischeres und Heiligeres bietet sich seinen Blicken dar; das dreimalige הנה ist der Ausdruck gesteigerten Staunens. Die Wirksamkeit Gottes auf der Erde wird vermittelt durch die Engel, die Leiter ist die Verbildlichung des unsichtbaren, aber steten und thatsächlichen Zusammenhangs, in welchem Gott durch Vermittelung jener dienenden Geister mit den Seinen auf Erden steht, diesmal mit Jakob der sich da befindet wo die himmlische Leiter ihren irdischen Standort hat; ihm zu Diensten fahren Engel Elohims an ihr auf und nieder, Befehle holend und empfangend, herabbringend und ausrichtend. Ehe der glückliche Träumer einen der Engel fragen kann, vernimmt er von Jehova, den er da wo die Leiter in den Himmel hineinreicht stehen sieht, die grossen Verheissungen: das Land darauf er liegt will er ihm und seinem Samen

geben, dieser soll zahllos werden wie der Staub der Erde und sich nach West und Ost und Nord und Süd ausbreiten, in ihm und seinem Samen werden sich segnen alle Geschlechter der Erde, er hat Jehova wo immer er hinzieht zum Begleiter und Bewahrer und nichts was ihm verheissen wird unerfüllt bleiben. Es sind keine neuen Verheissungen, sondern es sind und sollen auch nur sein die alten (wie wir sie schon öfter, wörtlich so reproducirt, in jehovistischem Zusammenhange lasen, besonders 13, 14—17.), die ihm hier erneuert und so tröstlich, als er es jetzt bedarf, zugeeignet werden. Als Jakob vom Schlafe erwachte, da spricht er: „Fürwahr (אָכֵן im Pentateuch nur noch Ex. 2, 14.) es ist Jehova an diesem Ort, ohne dass ich's wusste — er hat wider Erwarten erfahren, dass auch hier fern von den geweihten Stätten seiner Familie eine Stätte der liebevoll sich herablassenden Gnadengegenwart Jehova's sei, dass „Jehova, der Gott der positiven Offenbarung, ihn auch vom väterlichen Hause hinweg, ihn auch in die Fremde begleite, dass er nicht, wie Ismael, ein losgerissener Sprosse sei." In V. 17. folgt ein anderer elohimisch lautender Ausruf des von Furcht Ergriffenen: „Wie furchtbar ist dieser Ort, ja er ist das Haus Elohims, er ist die Pforte des Himmels!" Elohim ist ihm ja nicht allein, sondern umgeben von seinen Engeln erschienen, es ist als ob hier ihr irdischer Sammelpunkt, hier die Himmelspforte sei, wo sie eingehen und ausgehen. Am Morgen darauf nimmt Jakob den Stein zu seinen Häupten, errichtet ihn als Denksäule מַצֵּבָה und giesst Oel oben darauf um ihn dadurch zu einem gottesdienstlichen Denkmal, vielleicht dem grundleglichen Anfange eines Heiligthums, zu weihen. Diese Aufrichtung geweihter Denksteine vgl. 31, 45. Ex. 24, 4. 1 Sam. 7, 12. ist wohl zu unterscheiden von der in den Dienst des Götzendienstes getretenen, wie sie von Indien her durch den ganzen Orient sich bis nach Griechenland und nach Rom verbreitet hatte, wo Cybele in Gestalt eines schwarzen Steins verehrt wurde; die heidnische Sitte ist die Entartung der patriarchalischen, der phönizische Name solcher Steine *βαιτύλια* (Sanchuniathon bei Euseb. *praep.* I, 10.) scheint sogar unserer Erzählung entlehnt zu sein. Das spätere mosaische Gesetz verpönt jede

Aufrichtung von מצבות Lev. 26, 1. Dt. 16, 22. eben wegen jenes heidnischen Missbrauchs und gebietet die Niederreissung der vorhandenen Ex. 23, 24. 34, 13. Dt. 12, 3. — ein Beweis für die alterthümliche Treue dieser patriarchalischen Geschichten. Die Umgebung der aufgerichteten מצבה nannte Jakob Bethel V. 19. vgl. 35, 7. 15.; früher dagegen hiess die Stadt, die dabei lag, Luz. So ist die Bemerkung gemeint, nicht dass die Stadt die da später entstand erst Luz hiess und dann den von Jakob der dortigen Gegend gegebenen Namen Bethel annahm. Die Stelle Gen. 48, 3. spricht für den Bestand einer Stadt Luz schon in der patriarchalischen Zeit und auch Richt. 1, 26. bestätigt das (s. Bertheau zu diesen Stellen und Keil zu Jos. 16, 2.). Sodann sprach Jakob das Gelübde aus: „wenn Elohim mit mir sein wird und mich behüten auf diesem Wege den ich ziehe und darreichen mir Brot zu essen und Kleider anzuziehen und ich zurückkehre wohlbehalten in meines Vaters Haus, so soll Jehova sein mir Gott (והיה יהוה לי אלהים eröffnet den Nachsatz), und dieser Stein, den ich als Denksäule aufgerichtet habe, soll ein Haus Elohims werden und alles was du mir geben wirst (Absprung zur Anrede) will ich dir verzehnten.“ Der von Hengstenberg dafür dass der Nachsatz erst V. 22. beginnt angeführte Grund, dass ein Gelübde sich nur auf etwas Aeusseres, nicht ein rein Inneres beziehen könne, spricht nur dafür dass V. 22. mit zum Inhalt des Gelübdes gehört. Das Richtige hat Keil in seiner Abhandlung über die Gottesnamen erkannt und schlagend bewiesen (a. a. O. S. 259). Wie V. 22. sich erfüllte, hören wir theilweise in c. 35. Bethel wurde wirklich schon in der Patriarchenzeit eine Opferstätte und in der Richterzeit stand hier auf dem Gebirge Efraim das Heiligthum, wo der Same Jakobs seine Zehnten darbrachte. Die Frage, welchem der beiden Erzähler dieses Stück von der Himmelsleiter angehöre, hat die Kritiker ohne Noth in grosse Verwirrung gesetzt. Es ist, wie V. 13—15. entscheidet, jehovistisch. Dagegen spricht nicht der Gebrauch des Gottesnamens אלהים neben יהוה. Der Gebrauch des אלהים kommt hier, wo Jakob einen Einblick in die höhere, die unsichtbare, die Geisterwelt erhält, nicht unerwartet. בית ה׳ würde für die Offenbarungsstätte ein zu weitgreifender

Name gewesen sein; so heisst das Stiftszelt, so der jerusalemische Tempel. Und in dem Vordersatze V. 20. würde der ganze Gedanke der Periode ein anderer, wenn יהוה statt אלהים stände. Wir behaupten also sicher, dass hier Alles, wenigstens von letzter Hand, jehovistisch ist.

Jakobs Doppelheirath in Haran XXIX, 1—30.

Das zweite Stück 29, 1—30., welches die Erzählung der weiteren Erfahrung Jakobs in der Fremde fortsetzt und zunächst seine Doppelheirath in Haran erzählt, ist gleichfalls unzweifelhaft jehovistisch; es ist ganz im Tone von c. 24 u. 27 geschrieben, ein Gottesname kommt darin nicht vor. Jakob setzt seine Reise fort und kommt ארצה בני קדם d. i. nach dem bis an den Euphrat reichenden *Arabia deserta* mit Einschluss des jenseits desselben gelegenen Mesopotamiens. Hier, jenseits des Euphrat, kommen ihm sogleich die beglückendsten Erfahrungen des verheissenen Gottessegens entgegen. Er findet Hirten die über Laban ihm Nachricht geben können und Rahel die Tochter dieses ihres Herrn treibt eben ihre Heerde herbei, damit sie mit den andern Heerden getränkt werde; da machen Wonne und Liebe Jakob so riesig stark, dass er allein den grossen Stein von der Brunnenöffnung hinwegwälzt, er küsst Rahel in überwallender verwandtschaftlicher Liebe und weint Thränen freudiger Rührung. Laban, durch Rahel benachrichtigt, eilt ihm entgegen und nimmt ihn auf's Freundlichste auf. Nach Verlauf eines ganzen Monats (חדש ימים), während dessen Jakob sich auf alle Weise gefällig bewiesen, sagt Laban: „ist's so dass (הכי wie 27, 36.) du mein Verwandter bist und umsonst mir dienest?" d. i. sollte ich weil du mein Verwandter bist von dir unentgeltliche Dienstleistung verlangen? Da erbietet sich Jakob um Rahel, Labans jüngere Tochter, sieben Jahre zu dienen; Rahel war nämlich schön von Wuchs und Gesicht, Leah dagegen hatte matte Augen, nicht so lebhafte, feurige, ausdrucksvolle, wie Rahel. Laban ging darauf ein, die sieben Jahre verflossen Jakob wie einige Tage; man sollte denken, dass sie ihm eher lang geworden seien, es ist beides wahr: *amor paucos dies aestimat plurimos affective, non autem appreciative* (Calvin).

Als dann das Hochzeitmahl vorüber ist, erfährt Jakob einen ähnlichen Betrug wie er selbst seinem Vater gespielt; statt Rahels wird Leah ihm zugeführt, welcher Laban die Silpa als Magd beigiebt. Als er Laban wegen dieses Betrugs Vorwürfe macht, redet sich dieser heraus, erbietet sich aber ihm nach Ablauf der siebentägigen Hochzeit auch Rahel zu geben sofern er sich anheischig mache, um sie noch sieben andere Jahre zu dienen. Jakob geht darauf ein und empfängt auch Rahel, welcher Laban die Bilha als Magd beigiebt. So ist Jakob der Ueberlister durch Laban überlistet. Er hat zwei Schwestern zu Frauen, was das mosaische Gesetz ausdrücklich verpönt Lev. 18, 18. Und dieser Jakob — sagt Hosea c. 12 — der um ein Weib diente und um ein Weib hütete ist der Ahn des Volks geworden, das durch einen Propheten unter Wundern aus Aegypten ausgeführt und durch einen Propheten gehütet ward. Aus dem Quell dieser durch Betrug zustandegekommenen, nach dem spätern Gesetze detestablen Schwesterehe ist das Volk des Heils und das Heil der Welt geflossen. Mit unbeugsamer Wahrhaftigkeit und starrster Objectivität erzählt das die Thora. Ihre Geschichtschreibung ist wahrhaft weil sie heilig ist und ist heilig weil sie so wahr ist.

Die Geburt der elf Söhne Jakobs XXIX, 31. bis XXX, 24.

Das dritte Stück 29, 31. bis 30, 24. führt uns dicht an die Ursprünge Israels hinan und versetzt uns gleichsam mitten in die Geburtsstunden Israels hinein. Es geht auch hier alles wider Natur und Menschengedanken. Rahel ist die kräftigere der beiden Schwestern und Jakobs Einziggeliebte, aber Rahel bleibt unfruchtbar, Leah wird mit Kindern gesegnet. Sie gebiert 1) Rëuben (d. i. Seht da, ein Sohn!) — so nannte sie ihn, indem sie freudig überrascht sagte: „angesehen hat Jehova mein Elend, denn nun wird mich lieben mein Mann.“ 2) Simeon (Erhörung) — so nannte sie ihn, indem sie im Hinblick auf diesen zweiten Kindersegen sagte: „(so widerfährt mir), denn gehört hat Jehova dass ich verhasst bin und gab mir auch den da.“ 3) Levi (Anhänglichkeit) — so nannte sie ihn, indem sie sagte: „nun endlich wird mein Mann mir anhangen, denn

ich habe ihm drei Söhne geboren.“ 4) Juda (der über dem man Gott preist) — so nannte sie ihn, denn sie sagte: „diesmal preise ich Jehova.“ Juda ist also der vierte der Söhne Jakobs, was deshalb wichtig, weil bis auf den vierten Sohn das Erstgeburtsrecht übertragbar war. Nach diesen vier Geburten trat mit Leah ein Stillstand ein. Rahel ist bis zum Tode betrübt, dass sie keine Kinder bekommt — eine gottgefällige Betrübniss, denn keusches Absehen der Gatten auf Kindersegen ist die höchste Staffel tugendlicher Ehe. *Eorum admodum exiguus est numerus,* sagt Luther, *ac simpliciter illos refero inter angelos, non inter homines.* Rahel macht aber in ihrem gerechten Schmerze dem Gatten kindische Vorwürfe, auf die er zornig erwiedern muss: „bin ich an Elohims Statt, der dir Frucht des Leibes versagt hat (התחת אלהים אני wie 50, 19. zu erklären nach 2 Kön. 5, 7.). Da giebt sie ihm die Bilha bei, um so wenigstens mittelbaren Kindersegen zu erlangen (vgl. 16, 2. mit 30, 3.). Mit dieser zeugte Jakob 5) Dan *(vindex)* — so nannte ihn Rahel, weil Elohim ihr Recht verschafft, ihr Gebet erhört und die Schmach der Kinderlosigkeit von ihr genommen. 6) Naftali (der Abgerungene) — so nannte ihn Rahel, „denn Kämpfe Elohims, sagte sie, habe ich gekämpft mit meiner Schwester, auch obgelegen.“ Die נַפְתּוּלֵי אלהים sind Gebetskämpfe der Glaubensanfechtung, gekämpft mit Leah, aber zugleich mit Elohim, der dieser ausschliesslich seine Gnade zugewendet zu haben scheint; Hengstenberg und Drechsler bestimmen den Begriff anders: Kämpfe deren Ausgang den Charakter eines Gottesurtheils hat, die von 30, 1—23. herrschende Idee des Gottesurtheils, des *concursus specialissimi,* soll auch Anlass des hier statt יהוה gebrauchten אלהים sein. Aber נפתולי אלהים sind nicht sowohl Kämpfe göttlicher Entscheidung, als um eine göttliche Sache; diese Sache ist hier der Antheil an der patriarchalischen Verheissung, die ebensowohl Verheissung Elohims als Jehova’s ist, jenes in einem etwas andern Sinne. Keil erklärt den Wechsel der Gottesnamen in einer noch unannehmbareren Weise: er sieht in dem Gebrauch des einen oder des andern einen besseren und schlechteren geistlichen Zustand der beiden Frauen, אלהים ist nur der Gott der Vorsehung, יהוה dagegen der Gott

der Verheissung. Leah giebt nun auch Jakob ihre Magd Silpa bei — deshalb, weil das ein irdisches Mittel ist zu dem sie selbstwirkend griff, deshalb, sagt Keil, nennt auch sie weiterhin Gott אלהים, aber warum nennt Sara 16, 2., indem sie dasselbe thut, Gott יהוה? Der Schleier, der über dem Wechsel der Gottesnamen liegt, bleibt bei all diesen scharfsinnigen Versuchen ungehoben. Mit Silpa, der Magd Leahs, zeugt Jakob 7) Gad *(turma)* — so nannte ihn Leah, indem sie sagte: mit Schaaren kommen die Kinder, sei es dass בְּגָד oder בָּא גָד zu lesen ist (LXX. ἐν τύχῃ, aber das heidnische جَدّ-גָּד Glück ist nicht hebräisch, vgl. dagegen 49, 19.). 8) Aser (der Glückliche oder Glückbringende) — so nannte ihn Leah, indem sie sagte בְּאָשְׁרִי zu meinem Glücke, denn glücklich preisen mich die Töchter (vgl. das Magnificat Maria's Luc. 1, 48.), das *praet.* אִשְּׁרוּנִי von dem was sie nun sicher erreicht hat. Die Reihe der Geburten kommt nun wieder an Leah, obwohl Rahel die Dudaim, mit denen Leah von ihrem kleinen Sohne Ruben (er kann damals nur etwa 5 Jahre alt gewesen sein) beschenkt worden ist, an sich gebracht hat. Die Dudaim (LXX. richtig: μῆλα μανδραγόρου) machen Rahel nicht fruchtbar, Leah aber wird wieder schwanger und gebiert dem Jakob seinen neunten, ihren leiblichen fünften Sohn. 9) Issachar (das stark verkürzte Keri entweder für יִשָּׂא שָׂכָר *affert praemium* oder für יֵשׁ שָׂכָר *est praemium)* — so nannte sie ihn, indem sie sagte: „Elohim hat mir meinen Lohn gegeben dafür dass ich gegeben meine Magd meinem Manne“, sie betrachtet also diesen fünften leiblichen Sohn als Belohnung ihrer Selbstverläugnung. Ferner gebiert sie 10) Sebulun (Vertrautheit) — so nannte sie ihn, indem sie sagte: „beschenkt hat Elohim mich mit einem guten Geschenke, nun wird mit mir wohnen mein Mann“ d. i. mich zu seiner Trautesten machen, Sebulun also von יִזְבְּלֵנִי mit Anspielung auf das alliterirende זְבָדַנִי, beides ἅπαξ λεγόμενα. Nachher gebar sie eine Tochter, Dina *(vindicatio)*, die wegen c. 34 nicht unerwähnt bleiben durfte. Endlich gedachte Elohim auch Rahels und erhörte ihr langes, brünstiges Gebet. Sie gebar Jakob seinen elften, ihren ersten Sohn. 11) Joseph (Wegnehmer) nannte sie ihn, „denn weggenommen (אָסַף) hat Elohim meine Schmach.“ Die

Worte לאמר יֹסֵף ה׳ לי בן אחר sind, wie schon das sonst bei keiner der Namengebungen vorkommende לאמר zeigt, ein späterer Zusatz, welcher den Namen Joseph auf ein anderes Wort Rahels: „möge Jehova hinzufügen einen andern Sohn“ zurückführt. Diese Erscheinung am Schlusse des Stücks giebt uns über den Wechsel der Gottesnamen den willkommenen Aufschluss, dass er nicht blos innerlich bedeutsam ist (was wir nicht läugnen), sondern auch in der Benutzung einer elohistischen Grundschrift einen äussern Anlass hat. Sollte es bedeutungslos sein, dass die Namen von vier Söhnen im Namen יהוה, die Namen von sieben im Namen אלהים gestellt sind? Bedeutsame Zahlenverhältnisse im Gebrauch der Gottesnamen hat Hengstenberg vielfach in den Psalmen nachgewiesen, der Pentateuch ist dafür das älteste Vorbild.

Neuer Dienstvertrag zwischen Jakob und Laban XXX, 25. bis XXXI, 3.

Mit der Geburt Josephs, bei welcher Freude und Sehnsucht sich im Herzen Rahels durchdringen, ist das zweite Jahrsiebent der Knechtschaft abgelaufen; das vierte Stück 30, 25. bis 31, 3. erzählt uns, wie zwischen Jakob und Laban ein neuer Dienstvertrag zu Stande kommt und wie Jakob während dieser neuen Dienstzeit durch eine gottgesegnete List zu einem grossen Heerdenreichthum gelangt. Die Schafe sind in der heiteren Luft des Orients fast alle weiss, nur wenige, namentlich Böcke, schwarz; die Ziegen sind meist schwärzlich oder gräulich, nur sehr selten weiss oder weiss gefleckt. Es ist daher ein sehr geringer Lohn, welchen Jakob sich ausbedingt, indem er alles Gesprenkelte, Gefleckte und Schwarze unter den Schafen und alles Gesprenkelte und Gefleckte unter den Ziegen, was sich jetzt in Labans Heerde findet und fernerhin fallen wird, für sich in Anspruch nimmt. Laban ging darauf ein und übergab die ausgeschiedenen abnormfarbigen Schafe und Ziegen seinen Söhnen; denn die eigene Heerde Labans, die nun ausschliesslich normalfarbige, hatte ja Jakob zu weiden, zwischen beiden Heerden ordnete Laban eine Trennung von drei Tagereisen an. Um nun innerhalb der jetzt einfarbigen Heerde Labans eine möglichst

grosse Menge abnormfarbiger Geburten zu erzielen bediente sich Jakob einer doppelten List: 1) er schälte an frischen Storax-, Nussbaum- und Ahornstecken weisse Streifen und legte die buntgeschälten Stecken in die Tränkrinnen, wo das Kleinvieh, in zwei Reihen einander gegenüberstehend, trank und sich begattete; 2) schied er die durch dieses Kunststück erlangten buntfarbigen Thiere von den Laban gehörigen einfarbigen und liess diese so weiden, dass ihr Blick auf die bunten gerichtet war, um so aus der Heerde Labans immer neuen Zuwachs zu gewinnen. Ausserdem legte er die Stecken nur während der Brunstzeit der starken Schafe in die Rinnen, um so den besten Theil der Heerde, nämlich die Herbstlämmer, zu gewinnen und doch auch Laban einigermassen zu schonen: also wurden — übersetzt Luther richtig — die Spätlinge (d. i. die im Herbst fallenden, im Frühjahr empfangenen) des Labans, aber die Frühlinge (d. i. die im Frühling fallenden, im Herbst empfangenen) des Jakobs. Sein Heerdenreichthum stieg durch diese List und auch übrigens ungeheuer, aber er bekam auch die Eifersucht seiner Schwäger zu hören und die Verstimmung Labans selbst zu fühlen, und eine ermuthigende Stimme Jehova's sagte ihm, dass es nun Zeit sei, den Rückweg in die Heimath anzutreten.

Jakobs Flucht und zuletzt noch friedlicher Abschied von Laban XXXI, 4. bis XXXII, 1.

Auf dieses jehovische Stück folgt 31, 4. bis 32, 1. ein fast durchweg elohimisches, das fünfte und letzte Stück des ersten Abschnitts des Lebens Isaaks (nicht Jakobs, denn Isaak lebt noch und beherrscht die Geschichte, Jakob bewegt sie nur), welches uns Jakobs heimliche Flucht und seinen zuletzt noch friedlichen Abschied von Laban erzählt. Jakob bescheidet Rahel und Leah zu sich nach dem Felde und setzt ihnen die Beweggründe seines Vorhabens in die Heimath zurückzukehren auseinander: ihres Vaters jetzige Unfreundlichkeit, sein trughaftes undankbares Verhalten von jeher und Elohims Weisung. Wir hören hier dass Laban, nachdem er Jakob alles Seltenfarbige der Heerde zugestanden hatte, sein Zugeständniss immer enger beschränkte (עֲשֶׂרֶת מֹנִים zehn Male s. v. a. oftmals) und dass

Jakob in einem Traume durch den Engel Elohims die Aussicht erhielt, dass hinfort in seltenen Farben eine grosse Anzahl fallen solle. Es ist kein Widerspruch, dass was im vorigen Stück Jakobs List erzielt, hier als Segen Elohims erscheint, aber auf eine andere Quelle weist doch diese zweite Relation zurück, sie ist aus dieser so vollständig wiedergegeben, ebén weil sie der andern zur Ergänzung dienen soll. Die beiden Frauen billigen Jakobs Vorhaben; ihr Vater hat durch seinen Geiz auch ihre Herzen sich entfremdet. Da benutzte Jakob die damalige Zeit der Schafschur, um ohne Labans Wissen (גנב לב Jemandes Herz stehlen d. i. ihm das Wissen um eine Sache unmöglich machen) mit Frauen, Kindern, Heerden und seinem gesammten Besitzthum den Weg nach Kanaan einzuschlagen. Erst am dritten Tage, als Jakob längst jenseits des Euphrats war, erfuhr Laban sein Entweichen, er bot seine Verwandten auf und holte die Flüchtigen, die einen Vorsprung von sieben Tagen hatten, auf dem Gebirge Gilead ein. In der Nacht vor dem Zusammentreffen war Laban durch eine Traumerscheinung Elohims gewarnt worden, Jakob in keiner Weise anzutasten. Er beschränkte sich deshalb auf bittere Vorwürfe, in denen Vatergefühl und Heuchelei gemischt sind, berief sich für sein Schonen auf den Traum voriger Nacht und forderte nur seine ihm diebisch entwendeten Götter zurück. Rahel hatte nämlich die Terafim ihres Vaters (d. i. seine *penates,* s. Müller, Die Etrusker 2, 87) mit sich fortgenommen; Jakob wusste es nicht und konnte deshalb zuversichtlich den, bei dem sie sich fänden, der Todesstrafe preisgeben. Glücklicherweise wusste Rahel, im Zelte auf dem Kameelsattel sitzend, in welchen sie die Terafim versteckt hatte, ihren alles durchsuchenden Vater zu täuschen. Nun hält Jakob dem Laban das Unrecht dieses feindlichen Nachsetzens und all die treuen uneigennützigen schweren Dienste vor die er ihm geleistet; seine Rede schneidet Laban durch ihre Wahrheit in's Herz und namentlich die letzten Worte „mein Elend und die Mühsal meiner Hände hat Elohim gesehen und hat vorige Nacht entschieden“ entwaffnen ihn. Da bietet er die Hand zur Versöhnung, zum Bundesschluss. Jakob errichtet eine מצבה, fordert Labans Verwandte auf, Steine zu sammeln und einen Stein-

haufen aufzurichten, der als Tisch zu einer gemeinsamen Bundesmahlzeit dient und von Laban aramäisch יְגַר שָׂהֲדוּתָא, von Jakob גלעד (Haufe des Zeugnisses) genannt wird. Laban verpflichtet Jakob zur Treue gegen seine ihm vermählten Töchter und sich selbst, wie ihn, dass keiner (אם אני — אם אתה *sive ego, sive tu)* von ihnen beiden dieses Steinmal und diese Denksäule als Feind des andern überschreite, indem er Abrahams und Nahors und ihres Vaters (Terachs) Götter als Schiedsrichter anruft. Da schwört Jakob bei פחד יצחק der Ehrfurcht Isaaks d. i. dem mit heiliger Scheu von seinem Vater verehrten Gotte, opfert auf dem Berge und ruft die Verwandten zum Mahle. Am andern Morgen segnet Laban seine Kinder und kehrt zurück nach seinem Orte (וישב למקומו wie 18, 33.). Es fällt auf dass V. 53. noch einmal auf das gemeinsame Mahl zurückkommt und dass V. 51. Laban, V. 45. Jakob es ist, der die מצבה aufrichtet (ausgedrückt durch ירה und הרים), noch mehr aber dass V. 48. plötzlich der Gottesname יהוה eintritt. Dieser Vers ist nach der Seite von V. 47. hin so verbindungslos oder doch ungefügig, dass man auch abgesehen vom Gottesnamen hier eine Einschaltung des Ergänzers erkennt, die uns meldet, dass auch Mizpa (ungewiss ob der spätere Wohnort Jefta's) damals den Namen erhielt, indem Laban sagte: „es sehe Jehova drein (יִצֶף) zwischen mir und dir, wenn wir einer dem andern aus dem Gesicht sein werden.“ Ausser dieser einen Stelle herrscht durchweg der Name אלהים, wofür V. 13. אל (האל בית־אל der Gott von Bethel wie 2 Kön. 23, 17.).

Jakobs Zusammentreffen mit Esau und der geheimnissvolle Kampf vorher XXXII, 2. bis XXXIII, 17.

Mit 32, 2. beginnt der dritte Abschnitt der Toledoth Isaaks. Unter dem Segensgeleit Labans setzt Jakob seine Reise fort, der Erbe der Verheissung, der nicht allein der Welt den Segen zu bringen, sondern auch den Segen der Welt hinwieder zu empfangen bestimmt ist. Engel Elohims begegnen ihm, ein ganzes „Lager Elohims“ — so sagt er selbst und benennt den Ort dieser Erscheinung מחנים — Name einer späteren zum Stammgebiete von Gad gehörigen Levitenstadt, die nördlich vom Jabbok

zu suchen ist. Er sendet dann Gesandte an Esau, um ihm in begütigender Weise seine Rückkehr zu melden. Die Gesandten bringen die Nachricht zurück, dass Esau sich aufgemacht habe und ihm mit 400 Mann entgegenziehe. Da erschrickt Jakob, theilt seine Leute und Heerden in zwei Lager, damit wenn Esau das eine schlage das andere entrinnen könne, und wendet sich flehend an Jehova. Des andern Morgens sondert er aus seinem Heerdenreichthum eine Menge von Kleinvieh, Kameelen, Rindern und Eseln aus und lässt diese Thiere in einzelnen Abtheilungen Esau entgegentreiben als ein Geschenk für ihn von seinem hinterdrein kommenden Bruder. In der Nacht nach Absendung dieses Geschenkes setzte er, um dem Bruder rechtzeitig zu begegnen, die Seinigen über die Furt des Jabbok, jetzt Zerka (der Blaue) genannt, eines ungefähr gleichweit vom Genesaretsee und dem todten Meere nach dem Jordan laufenden Flusses. Als er Frauen und Kinder übergesetzt und nur noch allein am jenseitigen Ufer ist, besteht er bis zum Aufgang der Morgenröthe einen wunderbaren Kampf, infolge dessen er als sieghafter Kämpfer mit Elohim den Namen Israel empfängt. Er hat überwunden, doch ist ihm die Hüfte verrenkt und er hinkt; den Ort dieses seltsamen Vorgangs nennt er Peniël. Des anderen Tages trifft er mit Esau zusammen, er voran, hinter ihm Silpa und Bilha mit ihren Kindern, dann Leah mit den ihren und zuletzt Rahel mit Joseph. So hat er die Seinigen nach Abstufung der sorglichen Liebe die er ihnen schuldet geordnet. Esau, unterdess eigener und selbstständiger Herr geworden, hat den Verlust des Erstgeburtssegens verschmerzt; er läuft dem Bruder entgegen, umhalst und küsst ihn und sie weinen beide. Frauen und Kinder Jakobs begrüssen ihn ehrerbietigst und er erkundigt sich nach ihnen freundlich. Als er sich überzeugt hat, dass die ihm entgegengetriebenen Heerden ein Geschenk für ihn sein sollen, weigert er sich, aber Jakob dringt in ihn, diese Gabe seines Gottessegens als Dank für die ihm wieder zugewendete Liebe anzunehmen. Esau lässt sich bewegen und erbietet sich nun, die Reise mit Jakob gemeinsam fortzusetzen, aber dieser entschuldigt sich mit der Langsamkeit, welche ihm die Sorge für die zarten Kinder und die säugenden Schafe und Rinder gebiete.

Auch eine von Esau angebotene Bedeckung lehnt er bittend ab. So zieht also Esau allein wieder nach Seïr und Jakob bricht nach Sukkoth auf — eine Ortschaft die diesen Namen erhielt, weil er dort sich ein Haus baute und Laubhütten (סכּוֹת) für sein Vieh. Sukkoth lag nicht weit von Scythopolis, welches vielleicht irrthümlich davon den Namen hat, dass man Sukkoth mit den Scythen combinirte. Hier schliesst das erste Stück des dritten Abschnitts des Lebens Isaaks 32, 2. bis 33, 17. Die Darstellungsweise ist durchweg dieselbe und zwar die jehovistische, die besonders stark in dem Gebete 32, 10—13. hervortritt, vgl. aber auch 33, 3. ויקרא שׁם המקום ההוא mit 28, 19., 33, 10. mit den ganz gleichlautenden Aeusserungen ehrerbietiger Höflichkeit 19, 18 f. 18, 5., פצר ב dringen in Jemand 33, 11. mit 19, 3. 9., die mit על־כן eingeleitete, auf die Gegenwart bezügliche Bemerkung 32, 33. mit 10, 9., יֵאָמֵר 32, 29. und dagegen יִקָּרֵא 17, 5. 35, 10. und so manches Andere. Der Gottesname אלהים steht 32, 2 f. 29. 31. 33, 10. mit der zu Tage liegenden Absicht, Geisterwelt und Menschenwelt, Gott und Creatur zu unterscheiden. Und dass Jakob im Gespräch mit Esau den Gottessegen der ihm geworden als Segen Elohims bezeichnet 33, 5. 11. thut er, wie Keil nach Hengstenberg's Vorgange richtig bemerkt, aus Rücksicht auf Esau, der mit Verachtung der Erstgeburt zugleich den Bundesgott verworfen hatte (vgl. 43, 29. wo der Anlass gleichfalls auf der Hand liegt).

Wir können nicht zum folgenden Stück übergehen, ohne zuvor noch einen Blick auf die wunderbaren Erlebnisse Jakobs zu Mahanaim und Peniël zu werfen. In Mahanaim begegnen ihm Engel Gottes, die ihm als zwei Heerlager erschienen, von denen das eine seinen Nachzug, das andere seinen Vorderzug deckt. Es erfüllt sich ihm hier auf der Schwelle des Verheissungslandes, was er in Bethel, als er das Verheissungsland zu verlassen in Begriff stand, geträumt hat. Was er hier erlebt, ist also kein Traumgesicht, überhaupt kein innerlicher Vorgang; das Doppelheerlager Gottes hat unsichtbare und jetzt seinen Sinnen versichtbarte Realität ausser ihm, wie ja auch schon daraus selbstverständlich folgt, dass es ihn zu schirmen, sich zwischen ihn und seine Feinde zu stellen bestimmt ist. Werden

wir über den Vorgang in Peniël anders zu urtheilen haben? Die meisten neuen Ausleger befinden sich in einer merkwürdigen Uebereinstimmung in Verinnerlichung dieses Vorgangs. „Ein mystisches Dunkel — sagt Krummacher in seinen Paragraphen — ruht auf dieser Erscheinung, welche mit eigener Einfalt nicht als ein Traumgesicht, was sie unstreitig war, sondern als ein historisches Ereigniss dargestellt wird.“ Welche logische Verwirrung und welch naive Ablehnung dessen was als einfältiger Schriftsinn zugestanden wird! Hengstenberg sagt: „in einem äussern Kampf und Ringen kann man nicht durch Gebet und Thränen siegen wie Jakob nach Hos. 12, 4 f.“ Wie unwahr! Gilt das Sprichwort *preces et lacrimae arma ecclesiae* nicht gerade von den äusseren Kämpfen des alttestamentlichen wie neutestamentlichen Gottesvolkes? Schröder in seiner Auslegung des ersten Buchs Mose sagt: „Der Sinn Jakobs war für das Höhere und Geistige viel zu erschlossen und rege, als dass das Göttliche ihm gegenüber nöthig gehabt hätte, in den Bereich der fünf Sinne herabzusteigen.“ Als ob es, damit Elohim Jakob sichtbar würde nicht auch einer Potenzirung und Entschleierung seiner Sinne bedurft hätte und als ob das nicht das Ende aller Seligkeit wäre, dass Gottes Herrlichkeit in den Bereich unserer fünf Sinne herabsteigt d. h. nicht blos geistlich, sondern geistleiblich von uns geschaut wird. Umbreit endlich in einem Aufsatz über den Busskampf Jakobs (Studien u. Kritiken 1848, 1.) spricht diktatorisch: „Versuchen wir zum Verständniss des Stücks die buchstäbliche Erklärung zu vollziehen, so bleibt es über ihm Nacht und wir sehen keine Morgenröthe, geschweige die aufgehende Sonne.“ So fest sitzt die neuere Exegese immer noch im Spiritualismus, ohne zu erkennen oder wissen zu wollen, dass innerhalb der schöpferisch gesetzten Grenzen Verleiblichung ebensowohl das Ziel des Geistes wie Vergeistigung das Ziel der Leiblichkeit ist, und dass schon innerhalb des Diesseits zuweilen vorspielsweise die Leiblichkeit in den Bereich des Geistes emporgehoben wird und Göttliches, Geistiges in den Bereich der Sinnlichkeit sich herablässt. Dass das Letztere in Peniël geschah, sagt die Schrift so zwingend als möglich. Jakob erlitt in jenem Kampfe eine Hüftverrenkung und war seitdem hinkend.

Durch einen rein innerlichen Vorgang ist aber noch Niemand hinkend geworden. Und wenn 32, 33. berichtet, dass die Israeliten sich bis auf heute den Genuss des *nervus ischiadicus* der thierischen Hüftgegend versagen, so ruht dieses Herkommen doch auf der Voraussetzung, dass der Hüftnervenstrang Jakobs eine göttliche Berührung erlitt, welcher das von Jakob stammende Volk mit einer heiligen Scheu vor diesem Theile des animalischen Körpers sich noch zur Zeit des Erzählers erinnerte.

Der Kampf Jakobs ist also ein geistleiblicher Kampf, eine Arbeit des Geistes unter Anstrengung des Leibes. Der, mit dem er kämpft, den hat er nicht in sich, sondern ausser sich und vor sich. Als er nur noch allein jenseits des Jabbok ist, tritt ein Mann (אִישׁ) an ihn heran und ringt mit ihm bis zum Aufgang der Morgenröthe und verrenkt ihm, als er sieht dass er ihn nicht überwindet, das Hüftgelenk und sagt dann, nachdem der unentschiedene Kampf lange genug gedauert hat: „Lass mich los, denn die Morgenröthe ist aufgegangen“, aber Jakob antwortet, wohl ahnend wen er vor sich hat: „ich lasse dich nicht los, du segnest mich denn.“ Da fragt ihn der Geheimnissvolle: wie heissest du? Er antwortet: Jakob. Und Jener: „Nicht Jakob, sondern Israel sollst du fernerhin heissen, denn gekämpft hast du (שׂרית) mit Elohim und mit Menschen und bist obgelegen.“ Da fragt ihn Jakob, um direkt zu hören was er ahnt und Jener ihm zu verstehen gegeben: wie Er heisse. Er antwortet: „was fragst du doch nach meinem Namen!“ und segnete ihn daselbst; er antwortet nicht und antwortet doch, er antwortet indem er ihn segnet. Wer wäre dieser Segnende anders, als der מלאך יהוה, der Abraham nachdem er in der Versuchung bewährt ist c. 22 mit reichen Segensverheissungen belohnt und dessen Segen Jakob 48, 16. auf Efraim und Manasse legt? Es war Gott selbst in seinem Engel מלאך, wie Hos. 12, 5. sagt, der auf Jakob feindlich eindrang und dem dieser, in dem feindlichen Manne das gute göttliche Wesen erkennend, den Segen, Gnade statt des Zornes abrang. Es handelt sich darum bei Jakob, den Erstgeburtssegen, den er schon empfangen, der ihm aber jetzt durch Entgegenhaltung seiner Sünde und Schwachheit streitig gemacht wird, sich im Geiste zu erkämpfen. Menschen

hat Jakob bereits überwunden, Esau und Isaak, aber durch fleischliche Klugheit; jetzt gilt es Gott zu überwinden d. i. ihm, dem nichts abzulisten ist weil er Herzen und Nieren prüft, im Glauben den Segen abzuringen. Jakob ist ja der unmittelbare Stammvater Israels. Wie könnte ein erschlichener Erstgeburtssegen der Grund sein, welcher das Volk der Verheissung trägt! Dieser erschlichene Erstgeburtssegen muss erst in das Schmelzfeuer der Anfechtung, in welche Jakob der unheilige Mensch gegenüber dem heiligen Manne, mit dem er ringt, hineingeräth; entschlackt, entsündigt, verklärt muss er ihn als Siegespreis überwindenden Glaubens wiedergewinnen. Diesen Kampf besteht Jakob als Sieger. Als Feind tritt ihm Jehova in seinem Engel entgegen, aber Jakob erfasst durch die Geberde der Feindschaft hindurch sein Erbarmen; er kämpft den göttlichen Zorn nieder und gewinnt sich die verheissende Liebe. Er hält dem Andrange der Anfechtung Stand und überwindet das Mass der Kraft das Jehova gegen die seinige setzt, überwindet es betend und flehend und nicht ohne durch die Verrenkung seiner Hüfte zu fühlen zu bekommen, dass seine Selbstmacht wenn Jehova seine absolute Macht gegen sie setzen sollte Ohnmacht ist. Das Ende dieses Kampfes ist dass Jakob einen neuen Namen empfängt, den Glaubens- und Gnadennamen Israel. Wie Abraham den Erstgeborenen der Verheissung aus dem Tode, in den ihn Jehova dahingab, wiedernehmen musste, so Jakob den Erstgeburtssegen aus der Angst der Vernichtung, die Jehova über ihn brachte. Beidemal hat der Naturgrund, auf dem das Heil entstehen soll, durch eine sieghaft bestandene Glaubensprobe eine heiligende Wandelung erfahren. Nun kann Jakob getrost dem Esau entgegenziehen, denn wie er Gott im Glauben überwunden hat, so wird er nun auch im Glauben, der durch Liebe wirksam ist, Esau überwinden. Die Nacht ausser ihm und in ihm ist nun vorüber, über Peniël hinaus strahlt ihm die aufgegangene Sonne entgegen: ויזרח לו השמש כאשר עבר את־פנואל V. 32.

In den zweimal sieben Jahren der Dienstzeit Jakobs in Aramäa ward Israel leiblich geboren, in der Nacht des Kampfes Jakobs mit Jehova jenseits des Jabbok ist Israel geistlich geboren worden. Die Frucht dieses Kampfes war nicht allein der

Name des alttestamentlichen Gottesvolkes, sondern zugleich mit dem Namen die Feststellung seines innersten Wesens und des göttlichen Gesetzes seiner Geschichte. Das Wesen Israels ist geheiligte Natürlichkeit, geheiligt dadurch dass Israel mitten in dem Zorne Jehova's über die Sünde, womit diese Natürlichkeit behaftet ist, kraft des Gebetes des Glaubens Jehova's segnende Gnade festhält, welche diese Natürlichkeit sich gefallen lässt. Und das Gesetz der Geschichte Israels ist dies dass Jehova immer und immer wieder als Strafrichter über Israel kommt und dieses gesichtet und geläutert aus seinen Gerichten hervorgeht, so aber dass immer die Selbstmacht seiner Hüfte verrenkt wird. Israel siegt nicht wie andere Völker; es siegt immer erst nachdem es weinend und flehend Jehova besiegt hat, immer ist handgreiflich dass es nicht durch sich selbst, sondern durch die Gnade seines Gottes gesiegt hat. Wie ganz anderer Art ist der Kampf, an welchem der Kampf am Jabbok sein neutestamentliches Gegenbild hat — der Kampf in Gethsemane! Da ringt Der welcher Abrahams Same auf dem Gipfel der Vollendung ist unter starkem Geschrei und Thränen Hebr. 5, 7. mit Gott, aber es wird ihm nicht blos die Hüfte verrenkt, er muss sich fügen und fügt sich willig den Todeskelch zu trinken, um sterbend über Gottes Zorn zu siegen und aus den Todten als *πρωτότοκος* hervorzugehen. Hier galt es nicht blos einer Heiligung des Natürlichen, sondern einer Wiedergeburt desselben durch den Tod hindurch; hier galt es nicht blos der Erringung des Erstgeburtssegens, auf dem ein geheiligtes Volksthum stehen könnte, sondern die Gemeinde der Erstgeborenen, die Gemeinde des Geistes, die heilige Kirche, denn Jakob der Hinkende aber Gesegnete ist der Anfang Israels, Christus dagegen, sein Gegenbild, der Gestorbene aber Auferstandene ist der Anfang einer wiedergeborenen neuen Menschheit.

Simeons und Levi's Frevelthat an den Sichemiten XXXIII, 18. bis c. XXXIV.

Das zweite Stück des dritten Abschnitts der Toledoth Isaaks 33, 18. bis c. 34 erzählt uns die Frevelthat Simeons und Levi's an den Sichemiten. Jakob kommt שָׁלֵם d. h. בשלום wie 28, 21.

von ihm erbeten worden ist nach der Stadt Schechems d. h. nach Sichem, welches zu Abrams Zeit noch nicht bestand 12, 6., jetzt aber von Hamor, einem hevitischen Fürsten, gegründet und zu Ehren seines Sohnes benannt ist. In der Nähe dieses Sichem lagert Jakob und erkauft sich das Grundstück auf dem er lagert von der fürstlichen Familie um 100 Kesita, wie Abraham die Erbgruft Machpela von den Hethitern um 400 Seckel 23, 16. Einen Altar, den er dort baut, nennt er אל אלהי ישראל; er hat nun, wohlbehalten aus der Fremde zurückgekehrt, wieder festen Fuss in Kanaan gefasst und bekennt sich nun zu dem Gotte, den er אל nennt, dem in Bethel ihm erschienenen 31, 13., dankbar, gemäss seinem Gelübde, als zu seinem Gott. Dass der Altar selbst den Namen אל אלהי ישראל bekommt, ist so zu fassen, dass dieser Name ihm wie zur Inschrift gegeben wird. Von dem neuen Wohnsitze entfernt sich einmal Dina (30, 21.), Jakobs Tochter von Leah (damals nach Petavius 16 Jahre alt, s. Hengstenberg, Authentie des Pent. 2, 352 f.), um einheimischen Mädchen ihren Besuch abzustatten. Da sieht sie Schechem, der Sohn des Landesfürsten, bringt sie zu Falle und vermag sich von ihr, der Liebgewonnenen, nicht mehr zu trennen. Hamor begab sich veranlasst durch seinen Sohn zu Jakob, der das Vorgefallene gehört, aber nichts gethan hatte, weil er die Rückkehr seiner Söhne erwartete. In Gegenwart dieser erbittet sich Hamor Jakobs Tochter seinem Sohne zur Gattin, indem er sich zur Erstattung des höchsten Brautpreises bereit erklärt, und fordert Jakob gegen freieste Mitbenutzung des Landes zu wechselseitiger Verheirathung ihrer Söhne und Töchter auf. Jakobs Söhne willigen hinterlistig darein, unter der Bedingung dass das ganze männliche Volk von Sichem sich beschneide. Der junge hochgeehrte Fürst beeilte sich aus Liebe zu Dina, diese Bedingung zu erfüllen und das Volk von Sichem folgte willig dem fürstlichen Wunsche und Beispiel. Nun ist bekanntlich die Operation der Beschneidung bei Erwachsenen schmerzhaft und gefährlich; wir wissen von Renegaten, dass sie 2—3 Wochen bettlägerig sind und in ein heftiges Fieber verfallen. Am dritten Tage, dem kritischen Tage, lagen also die Männer Sichems darnieder. Simeon und Levi, die Brüder Dina's, benutzten das,

drangen in die friedliche Stadt, mordeten die beiden Fürsten und alles Männliche der Bevölkerung, plünderten Stadt und Feld und nahmen Dina wieder mit sich hinweg. Jakob empfing die beiden Söhne mit bitterer Klage über ihre Unthat; wir wissen aus dem Fluche, den er noch sterbend darüber aussprach, dass er nicht blos die muthmasslichen üblen Folgen der Unthat beklagte, sondern auch das sittlich Verwerfliche derselben erkannte. Die ganze Geschichte wird uns erzählt, weil sie die Zukunft Simeons und Levi's und der von ihnen herkommenden Stämme bedingte. Sie schliesst sich in dem was sie über die Beschneidung sagt an c. 17 an und zeigt uns, die Schande des Verheissungsgeschlechts nicht bemäntelnd, wie das heilige Bundeszeichen von Simeon und Levi zum Trugmittel einer fluchwürdigen Privatrache gemissbraucht ward. Schon diese Verwandtschaft des Stücks mit c. 17 und auch mit dem Stück vom Erbbegräbnisskauf Abrahams c. 23 beweist seinen elohimischen Charakter, der sich auch durch den Gottesnamen אל 33, 20. (wo recht wohl יהוה stehen könnte) und durch פדן ארם 33, 18. als Name des mesopotamischen Niederlandes bestätigt. Man beachte auch, wie entsprechend der kunstvollen Anlage der elohimischen Abschnitte der Ingrimm der Söhne Jakobs über die Schändung der Schwester zur viermaligen fast refrainartigen Aussage kommt: V. 7. Wahnwitz hat er verübt in Israel (wie Dt. 22, 21.) zu beschlafen die Tochter Jakobs und also sollte nicht geschehen; V. 13. dass er entehrt Dina ihre Schwester; V. 27. dass sie entehrt ihre Schwester; V. 31. soll man wie mit einer Buhldirne verfahren mit unserer Schwester?

Die letzten Ereignisse aus Isaaks Leben c. XXXV.

Mit dem dritten Stück c. 35 schliesst der dritte und letzte Abschnitt der Toledoth Isaaks. Der Inhalt dieses Stücks ist so quodlibetarisch mannigfaltig, wie überhaupt alttestamentliche, auch arabische Biographien gegen das Ende zu zu werden pflegen, indess vermisst man den einheitlichen Faden nicht, an welchem die bunten und unschätzbaren Nachrichten dieses Stücks aufgereiht sind. Sie tragen allesammt elohimisches Gepräge. Von Sukkoth ist Jakob nach der Gegend von Sichem gezogen; jede

Station bringt ihn dem väterlichen Hause näher. Jetzt weist ihn eine Aufforderung Elohims nach Bethel, damit er dem Gott, der ihm auf der Flucht vor Esau dort erschien, jetzt einen Altar errichte. Da gebietet Jakob den Seinigen, die fremden Götter wegzuthun, sich zu reinigen und die Kleider zu wechseln. Sie lieferten ihm die Götzen und die Talismane der Ohrgehänge ab und er vergrub sie unter der Terebinthe bei Sichem. Schrecken Elohims überkam die Städte ringsum und ohne verfolgt zu werden (wie er nach der Unthat Simeons und Levi's befürchtete 34, 30.) kam er mit all den Seinen, die so zahlreich sind dass sie עם heissen können, in Luz-Bethel an. Er baute hier einen Altar und nannte nun die Gegend des Altars אל בית־אל (vgl. 33, 20.) in Erinnerung an die vormalige Gottesoffenbarung (vgl. zu dem mit האלהים verbundenen Plural des Verbi 20, 13.). Wir erfahren hier, dass Debora, die Amme Rebekka's (wahrscheinlich von dieser, im Sinne von 27, 45. oder ihren Schwiegertöchtern und Enkeln zur Pflege, nachgesendet) sich im Reisezuge Jakobs befand; sie starb und wurde unterhalb Bethels unter der Eiche, die von Jakob den Namen אלון בכות (Eiche des Weinens, der Trauerklage) erhielt, begraben. So weit (35, 1—8.) der erste Theil des dritten Stücks. Der zweite Theil 35, 9—15. erzählt uns, wie Elohim jetzt dem aus Aramäa (פדן ארם) Zurückgekehrten wieder erscheint sowie er dem nach Aramäa Wandernden erschien, wie er ihm den Namen Israel ertheilt und ihm die dem Abraham c. 17 gegebenen Verheissungen erneuert, indem er sich wie c. 17 (nie jedoch Isaak gegenüber) אל שׁדי nennt, wie Elohim dann auffährt (ויעל ganz wie 17, 22.), wie Jakob an der Stätte dieser Offenbarung eine Denksäule durch eine Spende (wahrscheinlich Weinspende) und Salbung mit Oele weiht und diese Stätte בית־אל nennt. Es ist hier das zweite Mal, dass uns diese Namengebung berichtet wird vgl. 28, 19. (nicht das dritte Mal, da אל בית־אל V. 7. Altarname ist und etwas anders lautet). Es ist ferner auffällig dass Jakob hier den Namen Israel empfängt und eine Denksäule errichtet, da uns beides schon 32, 25 ff. und 28, 10 ff. in jehovischem Zusammenhange erzählt ist. Der elohistische Erzähler, der hier an jedem Worte erkennbar ist, scheint die Offenbarung die Jakob auf seiner

Rückreise von Aramäa erlebte in ein Totalbild zusammengefasst und die Errichtung der Denksäule nebst der Namengebung Bethel ebenso postcipirt zu haben, wie die Synoptiker die in den ersten Passahaufenthalt gefallene Tempelreinigung Jesu postcipirend in den letzten Passahaufenthalt verlegen. Uebrigens wäre es thöricht, dem feierlichen Offenbarungsacte, durch welchen Elohim den Glaubensgehorsam und die Dankbarkeit Jakobs erwiedert, die Geschichtlichkeit abzusprechen; er ist an sich und in der Stellung, die er hier einnimmt, innerlich nothwendig, Jakob ist ja nun wieder in Bethel angelangt, von wo er ausgegangen, wozu anders hat ihn Elohim wieder nach Bethel gewiesen als um ihn an diesem Schlusspunkte seiner Geschichte mit Segensverheissungen zu krönen wie an ihrem Ausgang? Ein dritter Theil 35, 16—20. erzählt uns wie ihm auf der Weiterreise von Bethel, eine Kibra weit ($1/_2$ Meile) von Efrat (dem spätern Bethlehem) Rahel den Benjamin gebiert und dieser Geburt ihres zweiten Sohnes erliegt. Sterbend nennt sie ihn, als die Hebamme ihr sagt dass es ein Sohn sei, בן־אוני d. i. Sohn meines Unglücks d. i. der dem das Leben verdankt was mir das Leben raubt; Jakob aber nannte ihn בנימין Glückssohn, sei es weil ihm die andern Söhne im Stande der Knechtschaft geboren sind, dieser im Stande glücklicher Selbstständigkeit, oder weil er die Glückszahl seiner Söhne, die Zwölfzahl, vollmacht. Jedenfalls war ihm die im Namen בן־אוני liegende Erinnerung an den Leidenskampf der geliebten Gattin unerträglich. Er begrub diese auf dem Wege nach Efrat-Bethlehem und errichtete auf ihrem Grabe eine מצבה, *στήλη*, von welcher der Erzähler (der nach der Ankunft in Kanaan sein Werk vollendete) sagt dass sie bis heute zu sehen sei. Der vierte Theil 35, 21 f. begleitet Jakob auf der Weiterreise nach einer andern Station über Migdal ʻEder (bei Bethlehem) hinaus. Hier vergreift sich Ruben fleischlich an Bilha, dem Nebenweibe seines Vaters, worüber nichts weiter bemerkt ist, als (um 49, 4. vorzubereiten) dass Israel es hörte. Und nun folgt im fünften Theil 35, 23—26. ein Verzeichniss der Söhne Jakobs nach Ordnung ihrer Mütter mit dem Schlusse אלה בני יעקב אשר ילד־לו בפדן ארם. Das gilt, genau genommen, nur von den elfen und nicht von Benjamin, aber

auch von diesem insofern als er nicht im grosselterlichen Hause, sondern auf dem Heimzuge nach diesem von Aramäa aus geboren wurde. Der sechste Theil 35, 27—29. fügt hinzu wie Jakob als Vater der Zwölf, dieser Ahnen der zwölf Stämme Israels, im Hause Isaaks anlangte. Isaak wohnte damals, wie früher Abraham, in Mamre Kirjath Arba d. i. im Eichenwalde Mamre bei Kirjath Arba (der Stadt Arba's, eines Häuptlings der Enakiter), dem spätern Hebron. Der Name Hebron war zur Zeit des Erzählers der übliche vgl. Jos. 14, 15. Richt, 1, 10. Kirjath Arba war der ältere Name, Mamre der Name eines Eichenwaldes auf ihrem Grund und Boden vgl. 23, 19. mit 13, 18. Die Toledoth Isaaks werden nun geschlossen. Er wurde, sagt V. 28 f., 180 Jahre alt, seine beiden Söhne Esau und Jakob (vgl. dagegen 25, 9. Isaak und Ismael) bestatteten ihn. Es war hier noch nicht der chronologische Ort, um Isaaks Tod zu berichten, aber er tritt von jetzt an gänzlich in den Hintergrund. Jakob bewegt hinfort die Geschichte nicht nur, sondern beherrscht sie auch. Er beherrscht sie in seinen zwölf Söhnen die er in Aramäa gewonnen hat und mit denen er nach Aegypten wandert. Denn es war so Gottes Wille, dass das alttestamentliche Gottesvolk in der Fremde geboren werde und in der Fremde heranwachse. Israel ist hierin das Vorbild der Gemeinde Christi in dieser Zeitlichkeit. „Diese Welt ist das Gebiet eines andern, dem Geiste Gottes feindlichen Herrn. Als Fremdlinge, als einer andern Welt Angehörige stehen die vom Geiste Gottes Wiedergeborenen in dieser Welt. Sie muss ihnen Nahrung und Unterhalt und Besitz geben; sie muss wider ihren Willen sich selbst begeben, die Kirche des Herrn zu erhalten. Nicht im verheissenen, gelobten Lande, sondern in der Fremde wächst sie auf, kehrt aber, vom Marke der Fremde genährt, mit ihren Gütern beladen, nach dem verheissenen, gelobten Lande zurück“ (Drechsler).

IX. Die Toledoth Esau's.

C. XXXVI.

Damit nun aber Jakob-Israel mit den Zwölfen der einzige grosse Gegenstand der weiteren Geschichte werden könne, muss erst Esau beseitigt werden, wie vor Isaak Ismael, vor Sem Jafet und Ham, vor Seth Kain; dies geschieht dem bekannten Abzweigungsprocesse gemäss in c. 36, welches die Gesammtüberschrift ואלה תלדות עשׂו הוא אדום führt. Dieser inhaltreiche genealogisch-ethnographische Abschnitt zerfällt, wie besonders von Drechsler (Genesis S. 150—160) gut nachgewiesen worden ist, in folgende innerlich wohl zusammenhängende Theile. 1) 36, 1—8. Die allerersten Anfänge, in welchen das von Esau stammende Geschlecht seinen ersten Ausgangspunkt gewann: Esau's drei Frauen, seine Söhne von diesen und seine Uebersiedelung nach Seir. Die Namen der drei Frauen lauten hier etwas anders als 26, 34. 28, 9.; die Verschiedenheit ist aus zwiefacher Tradition zu erklären, so jedoch dass die Möglichkeit nur scheinbaren Widerspruchs zugegeben wird. Hengstenberg hat sehr scharfsinnig auf Grund von 36, 24., wo Ana als Auffinder warmer Quellen in der Wüste bezeichnet wird, die Identität der Namen ענה und בארי behauptet; ferner kann, wenn Esau's zweite Frau hier eine חוית, 26, 34. eine חתית heisst, jenes der Stamm-, dieses der Volksname ihrer Abkunft sein; auch ist der Wechsel der Namen im Orient überhaupt, besonders der Frauennamen in Rechnung zu bringen. Bei dem allen finden wir es ganz unbedenklich, die doppelte Benennungsweise aus einer doppelten historischen Quelle abzuleiten. 2) 36, 9—14.

Hier beginnt die Weiterentwickelung Esau's auf dem Gebirge Seir, אבי אדום verräth wie schon הוא אדום V. 1. die volksgeschichtliche Tendenz dieser Uebersichten. Die Namen der Söhne und Enkel Esau's sind hier Personennamen, die Stammnamen zu werden in Begriff sind — deshalb die Wiederholungen aus Nr. 1. Die beiden Frauen, welche nur Einen Sohn geboren haben, bilden so viele Stämme als sie Enkel haben; von der Oholibama dagegen sind nach ihren drei Söhnen drei Stämme ausgegangen. Bemerkenswerth ist dass V. 12. עמלק als Sohn des Eliphas mit einem (horitischen) Kebsweibe Timna bezeichnet wird. Ist damit der Stammvater der Amalekiter gemeint? Aber diese erscheinen schon 14, 7. als Herrn der grossen Wüste nördlich vom Gebirge et-Tih und Num. 24, 20. heissen sie ראשית גוים. Auch führt die arabische Sage Amlik auf einen andern semitischen Ursprung zurück (Knobel, Völkertafel S. 198 ff. vgl. Tuch, Sinaitische Inschriften a. a. O. S. 150 f.) und überall spielen die Amalekiter die Rolle eines selbstständigen Volkes. Indess sind dagegen die Gründe Hengstenberg's für die schon bei Josephus vorfindliche Ansicht, dass 36, 12. Amalek als edomitische Völkerschaft meint, zu erwägen, Authentie des Pent. 2, 302 ff. 3) 36, 15—19. Die von Esau abstammenden אלופים (entsprechend den נשיאים in der Genealogie Ismaels). Von Esau's fünf Söhnen werden die der Ada (Elifas) und Basmat (Rëuël) Väter von sieben und vier אלופים, die drei Söhne der Oholibama unmittelbar als solche, also zusammen 14 Stammfürsten. Indess ist אלוף קרח V. 16. wahrscheinlich aus V. 18. hereingekommen und mit Samar. zu streichen. 4) 36, 20—28. Uebersicht über die Nachkommen Seirs des Horiters, des Stammvaters der Urbewohner des von Esau in Besitz genommenen Gebirgslandes. Es werden die sieben Söhne Seirs genannt und die Söhne dieser nebst zwei der bedeutsameren Töchter, Timna, der Tochter Lotans, welche als Kebsweib des Elifas, Sohnes Esau's, Mutter Amaleks wird, und der Oholibama, der Tochter Ana's, welcher nach V. 20. Zibeon zum Bruder, nicht wie V. 2. fordert zum Vater hat; denn Oholibama ist jedenfalls die dort genannte Gemahlin Esau's und החוי s. v. a. החרי. Der Widerspruch ist vielleicht mit Tuch dadurch auszugleichen, dass ענה und דישן

die Enkel Seirs zugleich als Söhne desselben aufgeführt werden, weil sie selbstständige Stämme mit eigenen Stammfürsten bildeten. Von Ana dem Sohne Zibeons (der, jene Ausgleichung angenommen, als Stammfürst gewissermassen dessen Bruder war) wird erzählt, dass er als er die Esel Zibeons seines Vaters in der Wüste weidete die יֵמִים auffand d. h. nach der wahrscheinlichen Auffassung des Hieronymus: heisse Quellen, wie es deren in jenen Gegenden östlich vom todten Meere giebt. Nach Hengstenberg erhielt er davon den Namen בארי (Brunnenmann), so dass Oholibama mit demselben Rechte בת־בארי wie בת־ענה heissen kann. 5) 36, 29 f. Die sieben von den sieben Söhnen Seirs gebildeten horitischen Fürstengeschlechter. 6) 36, 31—39. Die Könige Edoms bis auf die Zeit des Erzählers. Dieser ist erst rückwärts gegangen, um das Gebirgsland welches Edom einnimmt seinen frühern Bewohnern nach zu beschreiben; jetzt geht er vorwärts und führt Edoms Geschichte bis auf die laufende Zeit herab. Keiner der genannten acht Könige ist Sohn seines Vorgängers; die Monarchie war also in Edom nicht erblich, es gab aber einen erblichen Adel, die Würde der אלופים vererbte sich innerhalb bestimmter alter Familien. Unter den Königen ist sogar ein Ausländer, Schaul aus Rechobot an der Ostseite des Euphrat. Der letzte dieser Könige Hadar ist, wie Ewald richtig bemerkt (I, 89), so genau beschrieben als hätte ihn der Erzähler noch gekannt. Es ist der König Edoms, welcher in der mosaischen oder unmittelbar nachmosaischen Zeit herrschte. Oder ist mit Ewald aus den Worten des Erzählers: „das sind die Könige welche im Lande Edom herrschten לפני מְלָךְ־מלך לבני ישׂראל“ der Schluss zu ziehen, dass der Erzähler der davidisch-salomonischen Glanzperiode des israelitischen Königthums angehört? „Also gab es — schliesst Ewald aus jenen Worten — zur Zeit wo der Verfasser des Buchs der Ursprünge schrieb, in Israel bereits einen König und man fühlt es den Worten an, dass der Erzähler beinahe Edom darum beneiden möchte, schon weit früher, als Israel, die Segnungen eines geordneten einigen Reichs genossen zu haben.“ Aber dieses Gefühl ist eine Täuschung. Der Erzähler redet vom Standpunkte der patriarchalischen Verheissung, die gerade er

geflissentlich hervorhebt, dass Könige von Abraham, von Jakob abstammen sollen 17, 4 ff. 16. 35, 11. Sofern man nicht so roh ist, diese Verheissung für ein in die patriarchalische Geschichte zurückgedichtetes *vaticinium ex eventu* zu halten, so ist die Bemerkung לפני מלך וגו' im Munde eines Schriftstellers der mosaischen Zeit ganz erklärlich und man braucht 36, 31 ff. nicht einmal für eine spätere Einschaltung in die mosaische Thora zu halten. Dass Israel ein Reich unter Königen seines Geschlechts zu werden bestimmt sei, war eine auf das Zeitalter Mose's vererbte Hoffnung, welche zu nähren der ägyptische Aufenthalt sehr geeignet war. Und wie auffällig war es, dass Edom früher ein Königreich geworden war als Israel, dass der ausgethane Spross früher zu solcher Reife, Selbstständigkeit und Consistenz gelangt war als der Same der Verheissung? Die Welt scheint hier, wie häufig, die Gemeinde des Herrn überflügelt zu haben und doch wird sie zuletzt von ihr überholt und der Grosse wird, wie 25, 23. vorausverkündigt, dem Kleinen dienstbar. Will man der Bemerkung לפני מלך וגו' etwas abfühlen, so sind es solche Gedanken, die im Herzen des Erzählers sich regen. Es folgt nun noch 7) 36, 40 ff. ein Verzeichniss der edomitischen אלופים „nach ihren Familien, je nach ihren Bezirken, mit ihren Namen.“ Wozu dieses zweite Verzeichniss? Oben V. 15—19. lesen wir die Namen von 14 (13) edomitischen אלופים, hier die Namen von 11, unter denen nur zwei mit den obigen übereinstimmen. Vielleicht giebt 1 Chr. 1, 51. darüber den erwünschten Aufschluss, wo das Verzeichniss mit den Worten eingeführt wird: „da starb Hadad und es waren“ u. s. w. Das zweite Verzeichniss giebt den Bestand der edomitischen Stammfürsten, wie er sich zur Zeit Hadads (nach dem Texte der Genesis Hadars) nicht blos genealogisch, sondern zugleich geographisch fixirt hatte. Mit der Unterschrift הוא עשׂו אבי אדום schliesst das ganze Stück: das ist Esau der Vater Edoms — dieses grosse im Lande der Horiter sesshaft gewordene Volk mit diesen Fürsten und Königen ging von ihm aus.

X. Die Toledoth Jakobs.

XXXVII bis L.

Die vier Wendungen der Geschichte Jakobs und Josephs Stellung in ihr.

Von den Toledoth Esau's leitet der verbindende Vers 37, 1. zu den Toledoth Jakobs über. Dass nach der Ueberschrift אלה תלדות יעקב fortgefahren wird: „Joseph, 17 Jahre alt, hütete mit seinen Brüdern die Heerde" kann uns nicht befremden. Die תולדות יעקב sind ihrem Begriffe nach Geschichte Jakobs in seinen Söhnen, nicht blos in Joseph, sondern überhaupt in seinen Söhnen. Es ist durchaus der Anschauung und dem Plane der Genesis zuwider, c. 37 — 50 für die Geschichte Josephs zu halten. Von dieser falschen Ansicht aus erscheint c. 38 als eine den Zusammenhang störende Einschaltung, was es gar nicht ist. Die Sache verhält sich vielmehr ähnlich, wie bei den Toledoth Isaaks. Dort ist Isaak, hier Jakob das beherrschende, dort Jakob, hier Joseph das bewegende Prinzip des folgenden Geschichtsverlaufs. Die zwölf Söhne Jakobs sind die junge Saat Israels. Nach einem Gesetze göttlicher Führung im A. wie N. T. ist nicht das Verheissungsland, sondern die Fremde die Stätte wo die Gemeinde geboren wird und zum Mannesalter heranwächst. Diese der alttestamentlichen Gemeinde zugewiesene Fremde ist Aegypten. Dorthin den Seinen vorauszugehen, dort dem werdenden Israel eine Herberge zu bereiten ist Josephs hoher unvergesslicher Beruf gewesen. Nach Aegypten verkauft bahnt er dem Hause Jakobs den Weg nach Aegypten und dasselbe Land, wo er zum Manne heranreift, dem Kerker verfällt und zur Herrlichkeit gelangt, wird für seine Familie das Land der Ausreifung

zum Volke, der Knechtschaft und der Erlösung. Josephs Geschichte ist insofern die Ouverture der Geschichte Israels und ein Typus des Wegs der Gemeinde nicht allein Jehova's, sondern auch Christi von Niedrigkeit zur Hoheit, von Knechtschaft zur Freiheit, von Leiden zur Herrlichkeit. Und insofern die Geschichte Israels die Vorgeschichte Christi und die Geschichte Christi die Vorgeschichte der Kirche ist, ist er ein Typus Christi selbst. Was ihm von seinen Brüdern geschehen ist und Gottes Rathschluss zum Heile dieser und des von ihnen stammenden Volkes gewendet hat, ist ein Typus dessen was Christo von seinem Volke geschehen ist und Gottes Rathschluss zum Heile der Welt gewandt hat und zuletzt auch zum Heile Israels wenden wird. Dieses wundersame typische Licht strahlt uns aus Josephs Erlebnissen entgegen und verleiht seiner Geschichte einen geheimnissvollen unwiderstehlichen Zauber.

Die Toledoth Jakobs, welche die Geschichte Josephs in sich schliessen, zerfallen in vier Abschnitte. Der erste Abschnitt reicht von Josephs Verkaufung nach Aegypten bis zu seiner Erhöhung c. 37—41; der zweite Abschnitt vom erstmaligen Erscheinen der Brüder vor ihm bis zu seiner Selbstentdeckung c. 42—45; der dritte Abschnitt von der Uebersiedelung des Hauses Israels nach Aegypten bis zu ihrem glücklichen Wohnen und Wachsen in Gosen c. 46 bis 47, 27.; der vierte Abschnitt von Jakobs beschwörender Bitte an Joseph, ihn in Kanaan zu begraben, bis zu Jakobs Begräbniss und Josephs Tod 47, 28. bis c. 50. Die Anfänge dieser Abschnitte (37, 1.) 42, 1. 46, 1. 47, 28. zeigen, dass Jakob immer noch Ausgang und Ziel der Geschichte ist, es giebt aber kein Stück, in welchem nicht Josephs Name hervorstäche, ausgenommen das zweite Stück des ersten Abschnitts. Das erste Stück c. 37 erzählt wie Joseph an eine Karawane midianitischer Ismaeliten verkauft wird, das dritte c. 39 wie ihn Jehova im Hause Potiphars und im Gefängnisse segnet; das zweite Stück c. 38 erzählt wie Thamar sich von Juda Nachkommen zu verschaffen weiss und dieser, durch seine Unterpfänder überwiesen, das ausgesprochene Strafurtheil der Verbrennung zurücknehmen muss. Juda ist nämlich zu einem Freunde in Adullam gezogen, nimmt dort eine Kanaaniterin zur

Frau und zeugt mit ihr drei Söhne. Den ersten, Namens 'Er, verheirathet Juda an Thamar, wahrscheinlich eine Heidin, aber Jehova rafft ihn bald seiner Sünden halber hinweg. Als der zweite Sohn, Namens Onan, die Pflicht des *levir* an der kinderlosen Wittwe erfüllen soll, verhindert er durch Samenverschüttung die Empfängniss und wird gleichfalls von Jehova weggerafft. Thamar ist also noch immer kinderlos, denn mit der Hoffnung auf Schela, den dritten Sohn Juda's, scheint dieser sie nur hinzuhalten. Da weiss sie Juda, den beim Feste der Schafschur fleischliche Lust befällt, im Aufzuge einer Buhldirne (קדשׁה wahrscheinlich eigentlich eine feile Astartedirne) zu täuschen. Sie wird von ihm die Mutter der Zwillingsbrüder Perez und Serach. Diese Erweiterung des Geschlechts der Verheissung (denn Thamar die Heidin ist durch Perez die Ahnfrau des ersten und des anderen David geworden) durfte nicht unerzählt bleiben, und fand hier schon deshalb ihren schicklichsten Ort, da nach Josephs Verschwinden in Josephs Geschichte eine Pause eintritt, die ausgefüllt und bemerklich gemacht werden muss. Dieser Ort ist sicher auch insoweit der chronologische als Juda's Vermischung mit Thamar nach Josephs Verkaufung fällt. Nun werden freilich 46, 12. unter den nach Aegypten eingewanderten Angehörigen Jakobs auch schon zwei Söhne des Perez genannt: Chezron und Chamul. Zwischen Josephs Verkaufung und Jakobs Einwanderung in Aegypten liegen aber nur 22 Jahre; denn im 17ten Jahre seines Alters kommt Joseph weg 37, 2., im 30ten deutet er Pharao's Träume und wird Verweser Aegyptens 41, 46., und fünf Jahre der Hungersnoth stehen noch bevor als er sich seinen Brüdern zu erkennen giebt 45, 6. Rechnet man die 13 Jahre vom 17ten bis zum 30ten Josephs, die sieben guten Jahre und zwei von den sieben theuren zusammen, so ergeben sich 22 Jahre für den Zwischenraum von Josephs Verschwinden bis zu Jakobs Uebersiedelung, 22 Jahre die zwischen dem 130ten Lebensjahre Jakobs und seinem 108ten liegen (47, 9.). Innerhalb dieser 22 Jahre müsste Perez geboren worden sein und auch schon zwei Söhne gezeugt haben. Das ist nicht unmöglich, aber unwahrscheinlich, da man damals noch nicht je eher desto lieber heirathete und ruhiger Gottes Wink erwartete, denn Jakob ist

schon 77 Jahre alt, als er, noch ein lediger Mann, nach Aramäa wandert und selbst Esau schritt erst mit 40 Jahren zur Ehe. Deshalb wird wohl Hengstenberg Recht haben (Authentie des Pent. 2, 354 ff.), dass nach der Anschauung des Verzeichnisses 46, 8—27. auch diejenigen Enkel Jakobs, welche erst in Aegypten geboren wurden, als in ihren Vätern mit Jakob nach Aegypten gekommen betrachtet werden. Dass diese Anschauung wirklich im Pentateuch herrschend ist, sieht man daran dass überall, wo gesagt ist dass Israel 70 Seelen stark nach Aegypten zog 46, 27. Ex. 1, 5. Dt. 10, 22., die beiden in Aegypten geborenen Söhne Josephs, Manasse und Efraim, mitgerechnet sind (33 Abkommen Leahs, 16 Silpa's, 14 Rahels, 7 Bilha's, zusammen 70, wobei Manasse und Efraim unter den 14 Rahels mitgezählt sind, ungewiss aber bleibt, wie die 33 bei Leah vollzumachen ist, da nur 32 aufgezählt sind). Es kommt dem Verfasser auf die Zahl 70 an, um jenen Wenigen im Vergleich zu dem aus Aegypten ziehenden Volke die Signatur des Bundesverhältnisses aufzudrücken, in dessen Kraft sie zu einem so grossen Volke erwuchsen.

Die Gottesnamen.

Ein schweres Räthsel ist der Gebrauch der Gottesnamen in diesem letzten Haupttheile der Genesis. In c. 37 (Josephs Verkaufung) kommt kein Gottesname vor, aber c. 38 (Juda und Thamar) ist es יהוה, der Juda's Söhne tödtet weil sie sein Missfallen erregen, und c. 39, wo Josephs Geschichte wieder aufgenommen wird, ist es יהוה, der ihn im Hause Potiphars und im Gefängniss segnet und dessen Segen Potiphar anerkennt. Nur V. 9. „sollt ich ein so gross Uebel thun und wider Gott sündigen!“ steht לאלהים, hier war יהוה ganz unmöglich. Aber von 40, 1. an ist der Gottesname יהוה mit Einem Male verschwunden. Er kommt von c. 40—50 nur ein einziges Mal 49, 18. im Munde Jakobs vor: „Auf dein Heil harre ich, Jehova!“ In c. 38 f. gebrauchte ihn wenigstens der Erzähler, aber von 40, 1. an erscheint er weder in Gottes- oder Menschenmunde noch auch im Munde des Erzählers. Gott selbst nennt sich bei der Einen Offenbarung in Beerseba: האל 46, 3. Joseph, Jakob und Josephs Brüder nennen ihn אלהים, האלהים oder אל שדי 43, 14. 47, 3.

und nicht etwa blos so lange sie einander noch fremd sind oder mit Aegyptern sprechen, sondern auch im Gespräch unter einander, wie z. B. Joseph im feierlichen Augenblicke, wo er sich den Brüdern zu erkennen giebt, ihnen sagt: „Zur Lebenserhaltung hat mich gesandt Elohim vor euch her“ 45, 5. und auf dem Sterbebette: „ich sterbe und Elohim wird euch heimsuchen und aus diesem Lande heraufführen“ 50, 24. Keil findet den Hauptgrund darin, dass mit dem zeitweiligen Aufhören der göttlichen Offenbarungen den Söhnen Jakobs in der wunderbaren Führung Josephs die Wege des treuen Bundesgottes verborgen blieben. Aber wenn Joseph als Zweck seiner wunderbaren Führung die Erhaltung des Hauses Jakobs und als Ausgang des Aufenthalts desselben in Aegypten die Ausführung in das Abraham, Isaak und Jakob zugeschworene Land bezeichnet, so spricht sich hier doch eine ganz mangellose Erkenntniss des Gottes der Verheissung und des Bundes aus, und dennoch nennt ihn Joseph beidemal אלהים. Ein tiefer gehender Versuch, die Erscheinung bei ihrer Wurzel zu erfassen, ist der Drechslers. „Grundton und *scopus* des ganzen Zeitraums — sagt er auf einigen mir vorliegenden handschriftlichen Blättern — ist יהוה als אלהים, als אל שדי zu erweisen. Fehlen durfte יהוה in der Geschichte Josephs nicht gänzlich, es ist auch da so nöthig wie das Subject einem Satze, deshalb wird es c. 39 so sehr gehäuft. Von יהוה geht's aus und zu אלהים geht's fort. So in der Geschichte Abrahams und Jakobs, so auch hier. Dass Jehova Elohim ist d. i. Personen und Schicksale lenkt, wird immer augenfälliger. Unvermerkt wird Joseph, unvermerkt werden Alle mehr und mehr auf Anerkennung Jehova's als El-Schaddai's geführt, und diese Bewegung des Bewusstseins spiegelt sich in der Sprache durch Ueberhandnehmen des Elohim ab.“ Das ist sinnreich, aber in Wahrheit verhält sich die Sache, wie Ex. 6, 3. zeigt, gerade umgekehrt. Die Erzählung nennt allerdings auch schon den Gott, der die Patriarchengeschichte gestaltet und den Patriarchen sich offenbart und von diesen angebetet wird, יהוה, aber das eigentliche Wesen dieses Namens ist der Patriarchenzeit noch nicht erschlossen, die Signatur der patriarchalischen Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniss ist der Name אל שדי

und für gewöhnlich אלהים. Die Heilsgeschichte bewegt sich nicht von יהוה zu אלהים, sondern umgekehrt von אלהים. zu יהוה. Deshalb kommt gewiss Hengstenberg der Wahrheit am nächsten, wenn er den Grund des gänzlichen Zurücktritts des Namens יהוה in c. 40—50 darin findet, dass der Verfasser der Genesis durch den gehäuften Gebrauch des אלהים und die absichtliche Meidung des יהוה in dem letzten grossen und eng zusammenhängenden Abschnitt der Patriarchengeschichte darauf habe hindeuten wollen, dass eine neue Entfaltung des göttlichen Wesens und zwar die vollkommenste Offenbarung desselben in der Qualität Jehova's im Anbruche sei. Diese Absicht, die ablaufende patriarchalische Zeit und die bevorstehende mosaische in Contrast zu stellen, erkenne auch ich an. In der Ex. 6, 3. niedergelegten Aussage hat es seinen Grund, dass von c. 37—50 Gott sich nirgends יהוה nennt und nirgends von den redenden Personen יהוה genannt wird, ausser vom sterbenden Jakob, da wo er im Geiste das zukünftige Heil begrüsst 49, 18. Hier blitzt der Name יהוה auf, ein Vorbote der Periode Jehova's, der Erlösung und des Volkes des Heils.

Aber werden wir c. 31 f. für jehovistisch halten, weil in ihnen יהוה herrscht, und c. 40—50 dagegen für elohistisch? Das wäre oberflächlich und verkehrt. Die Gottesnamen für sich allein entscheiden nur insoweit als patriarchalische Abschnitte, in denen יהוה herrscht, nicht elohistisch sein können, nicht aber umgekehrt. Nun treffen wir aber in c. 37—50 nur auf elohistische Einzelheiten, wie 41, 50—52. 47, 27. 49, 33. 50, 19., zum Theil etwas abgewandelt (wie פַּדָּן 48, 7. für פַּדַּן אֲרָם), nirgends auf länger eingehaltene elohistische Darstellungsweise, denn 48, 3 f. ist das was dieser Darstellungsweise angehört aus c. 35 entnommen und 43, 14. steht אל שׁדי in nichts weniger als elohistischer Umgebung. Wenn die Darstellungsweise einer der beiden bisher von uns beobachteten entspricht, so entspricht sie ohne erhebliche Ausnahme von c. 37 bis 50 der jehovistischen, vgl. z. B. הכר־נא 37, 32. 38, 25. mit 31, 32., לפליטה 45, 7. mit 32, 9., בגלל 39, 5. mit 12, 13. 30, 27., כי־על־כן 38, 26. mit 18, 5. Zwar findet sich in ihr auch vieles Eigenthümliche (man lese nur die Erzählung der Gotteserscheinung in Beerseba 46, 1—4.

und die Segnungen 48, 15—16. und beachte manches Deuteronomische wie והנה עיניכם ראות 45, 12. Dt. 3, 21. 4, 3. 11, 7. 28, 32.), aber es sind doch keine ausreichenden Gründe vorhanden, diesen Theil der Genesis einem andern als dem jehovistischen Erzähler zuzuschreiben, der hier, vom Gegenstande fortgerissen, Alles was seine Quellen ihm boten in Einem raschen, durchsichtigen, frischen und lebendigen Flusse der Rede reproducirt, in welchem man jedoch die angeeigneten fremden Elemente noch hier und da herauserkennt.

Die kritische Untersuchung der Genesis, deren Ergebniss wir in der Einleitung weder anticipiren wollten noch konnten, hat uns die Beobachtung, die keinem urtheilsfähigen Leser des gesammten Pentateuchs entgehen kann, bestätigt, die Beobachtung nämlich, dass die Strömungen zweier wohlunterscheidbarer Darstellungsweisen durch die Genesis hindurchgehen und die Wahrscheinlichkeit, dass diese zwei Darstellungsweisen zwei verschiedenen Erzählern angehören. Die Freudigkeit zu dieser kritischen Analyse gewannen wir durch die felsenfeste Gewissheit, dass der Göttlichkeit der Schrift und der Herrlichkeit des Gottes der Offenbarung durch Vollzug solcher Analyse so wenig Abbruch geschieht als dem Geheimnisse der Natur und der Herrlichkeit Gottes des Schöpfers durch Anwendung des Mikroskops und Teleskops. Die Gesetzgebung vom Sinai — das ist und bleibt unumstössliche Wahrheit — ist die Voraussetzung der ganzen Geschichte Israels und der Pentateuch ist die Voraussetzung seiner ganzen Literatur. Unumstösslich gewiss ist ferner, dass Mose die unmittelbar an den Dekalog sich anschliessende Urgesetzgebung und das Deuteronomium mit eigener Hand niedergeschrieben hat, wahrscheinlich aber dass an dem Fünfbuch der Thora, wie es jetzt vorliegt, als ein Werk von unerschöpflich reicher Mannigfaltigkeit und majestätischer Einheit, ausser seiner von Gottes Geist gelenkten Hand mehrere von Gottes Geist gelenkte Hände thätig gewesen sind, und zwar die Hände Solcher, die zu dem Mittler des Alten Bundes in einem ähnlichen Verhältnisse der Zeitgenossenschaft, Geisteseinheit und Berufsgemeinschaft standen, wie die Apostel zum Mittler des Neuen. Einen äussern Beweis dafür haben wir an der genauen

Kenntniss des alten Aegyptens, welche sich in gleichem Grade wie im Deuteronomium auch im übrigen Pentateuch und besonders in der Geschichte Josephs kundgiebt.

Die Hyksos.

Unter welchem ägyptischen Pharao Joseph und das ganze Haus Jakobs nach Aegypten gekommen seien, darüber ist die Aegyptologie immer noch im Dunkeln. Die Entscheidung hängt auf's Engste mit der Frage zusammen, wer die Hyksos seien, deren drei Dynastien, die erste mit sechs Königsnamen, der 18ten einheimischen Dynastie vorausgehen. Die Hyksos — sagt ein von Josephus erhaltenes Fragment Manetho's — unterjochten, von Osten eingebrochen, Aegypten, beherrschten es 511 Jahre lang, erhielten, endlich überwunden und von Thummosis in Abaris belagert, freien Abzug und gründeten durch die Wüste nach Syrien gezogen Jerusalem Judäa's. Ein anderes Fragment erzählt: die Aussätzigen Aegyptens, von Amenophis in Abaris, der früheren Hyksosstadt, wohnhaft gemacht, erhoben sich unter dem heliopolitanischen Priester Osarsiph, später Mose genannt, gegen den König, verübten mit den zu Hülfe gerufenen solymitischen Hyksos viele Grausamkeiten und wurden endlich von Amenophis, der sich nach Aethiopien zurückgezogen hatte, und seinem Sohne Ramses aus Aegypten bis an die Grenze von Syrien geworfen. Es sind das offenbar nur zwei Gestalten derselben Ueberlieferung; Manetho selbst sagt, dass die zweite Erzählung nicht aus schriftlichen ägyptischen Quellen, sondern *ἐκ τῶν ἀδεσπότως μυθολογουμένων* geschöpft sei. Andere Schriftsteller, Chäremon und Lysimachus, reden auch nur von Einem Auszuge, nämlich des Volkes der Aussätzigen und Krüppel unter Mose und Joseph oder Mose allein nach *Ἱερόσυλα* der Tempelräuberstadt. Die Sage in allen Gestalten flicht die Hyksos mit Erinnerungen der Zeit Josephs und Mose's zusammen. Deshalb liegt es sehr nahe, die Hyksos und die Israeliten für identisch zu halten. Hofmann hat in einer Abhandlung „Unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen“ (Studien u. Krit. 1839) und in seinem Sendschreiben an Böckh über ägyptische und israelitische Zeitrechnung (1847) zu beweisen gesucht,

die Hyksos seien die von ägyptischer Eitelkeit zu einem Erobervolke umgewandelten Israeliten. Seyffarth glaubt durch viele mathematische Gewissheiten bestätigen zu können, dass der Auszug Israels unter Amosis, dem ersten Könige der 18ten manethoschen Dynastie, nach ägyptischer Sage dem Vertreiber der Hyksos, erfolgt sei (nach seiner Berechnung 2082 v. Chr., für uns unannehmbar weil er nur einen 215jähr. ägyptischen Aufenthalt Israels annimmt). Auf die Schrift Hofmann's einzugehen hat sich Seyffarth nicht die Mühe genommen. Und die andern Aegyptologen scheinen eine Ehre darein zu setzen, Seyffarth gänzlich zu ignoriren. Was aber Lepsius in seinem glänzenden Werke über die Chronologie der Aegypter über die Vertreibung der Hyksos in ihrem Verhältnisse zum Auszuge Israels gesagt hat, fällt in sich selbst zusammen. Die Hyksos des ersten Berichts Manetho's sind ihm ein semitisches Erobervolk, dem als Joseph nach Aegypten kam, nämlich unter Sethosis, dem Vater des grossen Ramses, dem ersten Könige der 19ten Dynastie, das einheimische Königshaus bereits die Herrschaft wieder abgerungen hatte. Aber die Aussätzigen, die nach dem zweiten Bericht Manetho's eine Zeit lang gemeinsam mit den Hyksos in Aegypten hausten, das sind nach seiner Meinung die Israeliten und ihr Auszug geschah unter Menephthes, dem Sohne des grossen Ramses. Diese Meinung ruht ausser andern gebrechlichen Stützen auf den höchst unwahrscheinlichen Voraussetzungen, dass jene zwei Berichte, deren zweiten doch Manetho selbst discreditirt, von zwei verschiedenen geschichtlichen Thatsachen reden und dass der ägyptische Aufenthalt Israels nur 90—100 Jahre, nämlich durch drei Generationen zu je 30 Jahren, gedauert habe. Ebensowenig aber wird die von Saalschütz (jetzt Privatdocent in Königsberg) in seinen Forschungen auf dem Gebiete der Hebräisch-Aegyptischen Archäologie (II. u. III. Königsb. 1851) begründete Hypothese viel Beifall erwerben. Er hält den מלך חדש Ex. 1, 8. mit welchem die Drangsale Israels in Aegypten begannen für den ersten König der Hyksosdynastie; die Hyksos, ein semitisches Volk, wahrscheinlich Phönizier, waren also die Bedrücker Israels und Pharao's Untergang im Schilfmeer, wie er meint, der Untergang der Hyksosdynastie, auf welche Sesosis (Sethos,

Sesostris) als erster einheimischer König des wieder verbundenen Aegyptens folgte, derselbe Ramestes, den die Obeliskeninschrift des Hermapion preist. Die meisten Gründe, welche Saalschütz für seine Hypothese anführt, scheinen mir im Grunde für die Identität der Hyksos und der Israeliten umzuschlagen. Aber wie man auch die noch lange nicht erledigte Frage über die Hyksos lösen möge, gewiss ist's und von Saalschütz wie von Lepsius zugestanden, dass in die ägyptische Sage von den Hyksos alte Erinnerungen an die Zeit Josephs und Mose's verwoben sind. Der Name Hyksos d. i. wie die Alten erklären *ποιμένες βασιλεῖς* erinnert an אַנְשֵׁי מִקְנֶה, den Namen welchen Jakob und seine Söhne sich selbst vor Pharao geben 46, 34. Der Name Osarsiph, der nach dem zweiten Berichte Manetho's Mose's ursprünglicher Name gewesen sein soll, ist ohne Zweifel der mit dem ägyptischen Gottesnamen Osiris verschmolzene Name יוֹסֵף. Die Verwechselung Mose's und Josephs verräth sich dadurch, dass Mose als Priester zu Heliopolis Osarsiph geheissen haben soll. Ferner heisst im ersten Berichte Manetho's der erste König, den die Hyksos aus ihrer Mitte wählten, Salatis; ist es nun nicht auffällig dass Gen. 42, 6. von Joseph gesagt wird וְיוֹסֵף הוּא הַשַּׁלִּיט עַל־הָאָרֶץ? Hofmann (Zeitr. S. 22) verwirft allerdings diese Combination Hengstenberg's und Saalschütz's, aber sie ist unabweisbar. Einen anderen Anklang an die heilige Geschichte erkennt er an; die Hyksos heissen im Dynastienverzeichniss Manetho's (aus ihm bei Eusebius und aus diesem bei Syncellus) *ποιμένες ἀδελφοὶ, Φοίνικες ξένοι.* Ist das nicht eine überaus treffende Bezeichnung des aus Kanaan übergesiedelten Brudergeschlechtes Jakobs? Es giebt der Anklänge noch mehrere, aber schon diese zeigen, mag man Hyksos und Israel für eins halten oder nicht, dass die altägyptische Literatur und Sage der Geschichtlichkeit von Gen. c. 37 — 50 Zeugniss giebt. Auch die griechischen Schriftsteller bestätigen diese Geschichtlichkeit indirekt. In c. 41 wird uns erzählt dass Joseph in allen Städten Getreidemagazine anlegte und in den Jahren der Fülle das Volk ein Fünftel des Ertrages abzugeben verpflichtete. Ferner erzählt uns c. 47, dass als das Volk in den langen Jahren der Hungersnoth für Getreide alles Geld und Vieh weggegeben und nun

sich selbst und seine Ländereien dem Pharao zur Unterthänigkeit anbot, Joseph Ländereien und Personen für Pharao ankaufte. „Er beutet diesen Umstand nicht dahin aus, eine wirkliche Erbunterthänigkeit zu begründen, sondern er begnügt sich, die in den fruchtbaren Jahren erhobene und als so wohlthätig bewährte Abgabe eines Fünftheils vom Ertrage für alle Zeiten, um so auch künftiger Hungersnoth vorzubeugen, als gesetzlich einzuführen. Ausgenommen von dieser Entäusserung des Grundbesitzes an den König und dieser Grundsteuer sind nur die Priester, die noch ausserdem ihren täglichen Lebensunterhalt vom Könige fortbezogen. Ausserdem organisirt er durch ganz Aegypten Städte, in welche er das Volk ziehet — eine Einrichtung, die nicht ohne Einfluss auf das Gedeihen des Volkslebens und Wohlstandes bleiben konnte. Wir haben hier das ganze Gerüst der später nur mehr entwickelten, von Herodot und Diodor beschriebenen ägyptischen Institutionen“ (Saalschütz a. a. O. S. 37—38). Dass die Priester, gänzlich frei von Abgaben (ἀτελεῖς), an Ehre und Einfluss unmittelbar nach dem Könige kommen, dass diesem mit den Priestern und Kriegern allein das Land gehörte, die Landbebauer aber um ein Geringes das fruchttragende Land pachteten, so wie dass ganz Aegypten in νόμοι (entsprechend den Städtekreisen Gen. 47, 21.) getheilt war, erzählt uns Diodor; dass die Priester vom Könige ihren täglichen Unterhalt an Brot, Fleisch und Wein bezogen, erzählt uns Herodot. So bestätigt sich durch die hellenischen Berichte über Aegypten einestheils die Geschichtlichkeit der sie ergänzenden Genesis, anderntheils das hohe Alterthum ihres Berichts; denn es ist wohl zu beachten, dass ihr Bericht weder den Bestand des späteren allgemeinen Kanalsystems noch den Bestand der später ihren beiden Hauptabtheilungen nach auf das westliche und östliche Unterägypten vertheilten Kriegerkaste kennt. Vom Bestand der allgemeinen Kanalisation schweigt sie (vgl. dagegen Ex. 7, 19. 8, 1., wo man die Erwähnung erwartet und findet); den Bestand der Kriegerkaste, die später mit König und Priesterkaste Grundherrin des Landes wurde, schliesst sie aus. „Es ist ganz begreiflich, dass so umfassende und langwierige Unternehmungen zur Hebung des allgemeinen Wohlstandes, wie eine

allgemeine Kanalisation besonders des Delta war, erst unter den ersten Königen der 19ten Dynastie, Sethosis und Ramses, vorgenommen werden konnten. Bis dahin musste es also auch sehr leicht geschehen können, dass bei niedrigen oder auch schon mittelmässigen Wasserständen eine allgemeine Missernte und Hungersnoth einbrechen konnte. Strabo erzählt, dass vor dem Präfecten Petronius wegen Vernachlässigung der Wasserbauten schon Hungersnoth in Aegypten ausbrach, wenn der Nil nur 8 Ellen stieg und zu einem besonders guten Jahre 14 Ellen nöthig waren, während dieser es dahin brachte dass der Nil zur besten Ernte nur 10 Ellen zu steigen brauchte und 8 Ellen keinen Mangel herbeiführten" (Lepsius, Chronol. I, 385).

Und wie reiche Bestätigung findet die Geschichte Josephs durch die ägyptischen Denkmäler. Seine Geschichte wird da vor unsern Augen wieder lebendig. Da erblicken wir hier die Stube eines Haushofmeisters, Schreiber bei ihm seiner gewärtig, drei Reihen Conto- und Wirthschaftsbücher um ihn — es ist dasselbe Amt welches Joseph im Hause Potiphars hatte 39, 4 f. Auf anderen Denkmälern verleihen Könige kostbare Halsbänder und Ketten — es ist dasselbe was 41, 41 f. dem Joseph widerfährt. Priester und Könige tragen auf den Denkmälern feinlinnene durchschimmernde Oberkleider — es sind die בגדי־שׁשׁ 41, 42., durch deren Anlegen Joseph in den Priesterstand erhoben ward. Anderswo sehen wir bei einem festlichen Aufzuge hinter dem Wagen des Königs zunächst den der Königin, dann die Wagen der Prinzen fahren — in einem solchen Wagen zweiten Ranges מרכבת המשׁנה fährt Joseph 41, 43., als wäre er leiblicher Sohn des Königs. Es sind dies nur Beispiele aus der bis in's Einzelste an den Denkmälern sich bestätigenden Geschichte Josephs. Selbst die Zusammenstellung Hengstenberg's in seinem Werke: Die Bücher Mose's und Aegypten S. 21 ff. ist noch lange nicht vollständig. Die Namen erwarten zum Theil ihre Entzifferung noch von geförderterer Inschriftenlesung. פוטיפר und nach Lepsius auch פוטיפרע ist s. v. a. *Pet-Ph-Ra* der der Sonne Geweihte. צפנת פענח der Ehrenname, den Pharao dem Joseph giebt, bedeutet nach Rosellini Stütze des Lebens; jedenfalls ist פ der ägyptische Artikel und ענח das hieroglyphische

anch, Leben (vgl. Lepsius S. 382). אן ist der alte Volksname von Heliopolis, nach Cyrill s. v. a. *ἥλιος*, also wohl das hieroglyphische *uben,* Licht (s. dagegen Lepsius S. 326). Der Ausruf אברך vor dem zur höchsten Würde erhobenen Joseph her wird von Lepsius, als wäre er hebräisch, „beuget euch" übersetzt; aber der hebräische Klang ist trüglich, da die hebräische Sprache sich alle Fremdwörter so weit es geht assimilirt, ich halte es mit Kurtz für unzweifelhaft, dass auch dieses Wort ein ägyptisches ist. In dem Namen der Gemahlin Josephs אָסְנַת ist der Name der ägyptischen Athene *Neith* unverkennbar. אחו der ägyptische Name des Riedgrases ist vielleicht durch die Geschichte Josephs in der hebräischen Literatur eingebürgert worden. Dasselbe vermuthe ich von חַרְטֻמִּים *ἱερογραμματεῖς* (auch im Buch Daniel), denn auch dieses Wort ist semitisch und ägyptisch zugleich. So tief führt uns die Geschichte Josephs in Geschichte und Sitte und Sprache des alten Aegyptens ein. Nirgends betrifft man den Erzähler gegenüber den ägyptischen Denkmälern auf Eintragung israelitischer Sitte, nirgends gegenüber der sonst bekannten Geschichte Aegyptens auf einem Anachronismus. Es ist, wenn nicht Mose selbst, doch ein Zeitgenosse Mose's, der hier aus eigenen Anschauungen heraus eine der liebsten Ueberlieferungen seines Volkes erzählt.

Letztwillige Verordnungen Jakobs XLVII, 27. bis XLVIII.

Aber so treu und anschaulich diese Geschichtschreibung ist, so selbstverläugnend ist sie auch. Aus dem ganzen Zeitraum vom 130ten bis 147ten Lebensjahre Jakobs wird uns nichts erzählt als was die wenigen Worte 47, 27. besagen: „es wohnte Israel im Lande Aegypten, im Lande Gosen, und sie nahmen davon Besitz (נאחז wie 34, 10.) und waren fruchtbar und mehrten sich." Die Niederlassung in Gosen ist schon vorher beschrieben 47, 11., wo ארץ גשן den Namen ארץ רעמסס führt d. i. das Land in welchem Heroopolis gelegen ist (wenn anders diese Deutung von רעמסס richtig ist), V. 27. besagt nur, dass sie in dieser Landschaft sich immer fester setzten, immer weiter ausbreiteten und immer zahlreicher wurden. Von diesen allgemeinen Bemerkungen geht der Erzähler zu den letztwilligen Verordnungen

Jakobs über. Jakob ist jetzt 147 Jahre alt und fühlt die Nähe seines Todes. Da nimmt er seinem Sohne Joseph das eidliche Versprechen ab, ihn bei seinen Vätern in Kanaan zu begraben. Joseph leistet es indem er seine Hand unter die Hüfte des greisen Vaters legt (ganz wie c. 24). Dieser ist dazu im Bette aufgesessen. Als Joseph geschworen, betet Israel (so heisst er hier angemessen dem feierlichen Augenblicke) an על ראשׁ המטה d. h. sinkt er anbetend, Gott für diese Gnade einst bei seinen Vätern ruhen zu können dankend, auf das Kopfkissen zurück (vgl. Hebr. 11, 21. wo nach LXX. מַטֶּה ῥάβδος statt מִטָּה gelesen ist). Dies das erste Stück 47, 28—31. aus den letzten Tagen Jakobs. Das zweite c. 48 erzählt die Adoptirung und Segnung der beiden Enkel. Man sagt dem Joseph dass sein Vater sehr krank ist, da macht er sich auf und nimmt Manasse und Efraim mit sich (seine beiden Söhne, die damals in den zwanziger Jahren standen). Wie fein und wohlbedacht ist nun der Wechsel der Namen יעקב und ישׂראל: „man sagte Jakob: siehe dein Sohn Joseph will zu dir — da machte sich Israel stark und sass auf im Bette.“ Joseph kommt und Jakob beginnt zu erzählen von dem Segen und den Verheissungen El-Schaddai's, die er in Luz empfangen (c. 35) und fährt dann fort: „und nun deine beiden Söhne, die dir im Lande Aegypten vor meiner Ankunft geborenen, mein seien sie, Efraim und Manasse seien gleich Ruben und Simeon (d. i. meinem Erst- und Zweitgeborenen) mein, und deine Nachkommen, die du nach ihnen gezeugt, seien dein, nach dem Namen ihrer Brüder sollen sie heissen in deren Erbtheil (d. h. sie sollen nicht besondere Stämme mit eigenem Erbland bilden). Und ich — als ich aus Paddan kam, starb mir Rahel im Lande Kanaan auf dem Wege, eine Kibra vor Efrat, und ich begrub sie dort auf dem Wege nach Efrat-Bethlehem.“ Indem Jakob die beiden Söhne Josephs adoptirt und sie also so angesehen haben will, als wären sie unmittelbare Söhne Rahels, drängt sich ihm die Erinnerung an den allzufrühen Verlust der geliebten Gattin auf und in diese Erinnerung verliert er sich. Es liegt in V. 7. ואני וגו' eine unbeschreibliche Tiefe der zartesten und wahrsten Empfindung. Der greise halberblindete Patriarch gewahrt nun dass Joseph nicht allein ist

und fragt: wer sind die da? Meine Kinder, sagt ihm Joseph, die Elohim mir hier gegeben hat (בָּזֶה wie 38, 21. Ex. 24, 14.). Und Er: bring sie doch zu mir her dass ich sie segne. Da führt sie Joseph nahe zu ihm hin, da sprach Israel indem er sie küsste und umarmte zu Joseph: „wiederzusehen dein Antlitz hab' ich mir nicht vermuthet und siehe zu sehen gegeben hat mir Elohim auch deinen Samen.“ Um nun seinen Kindern so bald als möglich den Segen des dem Tode nahen Vaters zuzuwenden, führt er diese von seinen Knieen, seinem Schoosse weg und nachdem er, um sich und sie vorzubereiten, auf die Erde hingestreckt angebetet hat, bringt er sie zu ihm so dass Manasse der Erstgeborene zu seiner Rechten, Efraim der Zweitgeborene zu seiner Linken zu stehen kommt. „Da streckte Israel seine Rechte aus und legte sie auf das Haupt Efraims und seine Linke auf das Haupt Manasse's; er kreuzte seine Hände“ (שִׂכֵּל wie es die alten Uebersetzer fassen oder: er legte sie bedächtig, *consulto posuit manus).* Hierauf begann er Joseph in seinen Kindern zu segnen: „Der Gott (האלהים), vor welchem meine Väter, Abraham und Isaak, gewandelt, der Gott (האלהים), der mich weidete (רעה leiten und versorgen) seit ich bin bis diesen Tag, der Engel der mich erlösete aus allem Bösen (Gott selbst in seiner Engelsgegenwart) segne die Jünglinge und benannt sollen sie werden nach meinem und meiner Väter Namen und sich mehren (דגה nur hier im Pentateuch) inmitten des Landes.“ Als der Segen diese specielle Wendung auf die Kinder nimmt, ergreift Joseph seines Vaters Hand (תמך wie Ex. 17, 12.), die rechte nämlich um sie von Efraims, des Jüngeren, Haupt auf Manasse's, des Aelteren, zu legen. Da widerstrebt der Vater und sagt: „ich weiss, mein Sohn, ich weiss: auch er (Manasse) wird zu einem Volke werden und auch er wird gross, jedoch sein kleinerer Bruder wird grösser als er und sein Same wird die Fülle von Völkern.“ Da fährt Jakob in seinem Segen, zu Joseph gewendet und Efraim vor Manasse nennend, fort: „in dir wird segnen Israel (das Volk) sagend: es mache dich Elohim wie Efraim und Manasse.“ Und ferner: „siehe ich sterbe und mit euch wird Elohim sein und euch zurückführen in's Land eurer Väter. Und ich habe dir gegeben Einen Landstrich

(אחד Constructivform; weil seine weitere Bestimmung im Folgenden findend, und שְׁכֶם Landrücken, Landstrich, vielleicht mit Anspielung auf das später Joseph zugefallene Sichem gewählt), den ich abgenommen dem Emoriter mit meinem Schwert und mit meinem Bogen.“ Indem Jakob — sagt Tuch mit Recht, aber ohne es zu glauben — prophetisch über vier Jahrhunderte hinausblickt und die nach der Eroberung des verheissenen Bodens eintretenden Verhältnisse als gegenwärtig anschaut, sagt er als Repräsentant seiner Nachkommen mit Recht im *perf. proph.* אשׁר לקחתי וגו׳.“

Der Segen Jakobs c. XLIX.

Das dritte Stück c. 49 verfolgt die Geschichte der letzten Tage Jakobs weiter und erzählt seine letzten Worte. Er ruft allen seinen Söhnen (Joseph inbegriffen) zu: „versammelt euch auf dass ich euch verkünde was euch begegnen wird (יִקְרָא wie 42, 4. 38. und קָרָה 24, 12. 27, 20. 42, 29. 44, 29.) באחרית הימים.“ Hat man zu übersetzen: in der Zukunft oder: in der Endzeit? Keins von beiden ist genau entsprechend; jenes zu unbestimmt, dieses zu bestimmt, אחרית הימים ist ein sehr bestimmter und doch auch sehr relativer Begriff. „Es gestaltet sich — sagt Drechsler zu Jes. 2, 2. sehr befriedigend — dem Weissagenden die gesammte Zeitlichkeit in zwei Weltalter. Dem einen gehört er selbst an; es ist das des Werdens und des Ringens. Nach diesem harrt er eines andern, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge, das Stadium der Offenbarung alles bis dahin Verborgenen, die Erfüllung alles bisher Rückständigen kommen wird — dieses zweite und letzte Zeitalter heisst אחרית הימים.“ Dieser Ausdruck hat also überall eschatologische Bedeutung, er bezeichnet immer die das Werk Gottes zur schliesslichen Verwirklichung bringende Zukunft, aber je nach dem Entwickelungsstadium bis zu welchem das Werk Gottes in der Gegenwart vorgerückt ist und je nach dem dadurch gegebenen Gesichtskreise der Gegenwart und der dadurch nicht schlechthin bedingten, aber doch bestimmten Tragweite des Weissagenden in ihr. Alles was im Entwickelungsverlaufe der Heilsgeschichte zur Erfüllung kommt löst sich von אחרית הימים ab und verfällt der Vergangenheit;

die Schicht der Ereignisse der אחרית הימים wird dadurch, so zu sagen, immer dünner und durchsichtiger und das Auge der Weissagung schaut immer klarer und durchdringender bis auf den Hintergrund des absolut Letzten, versenkt sich immer unaufgehaltener, ungebrochener, geistiger in den Ungrund der die Zeitlichkeit in sich verschlingenden Ewigkeit. Denn mit dem nächstzukünftigen verheissungsgemässen Ereigniss, welches der Erfüllung wartet, verbindet sich in der geistlichen Anschauung immer das schliessliche Heil, beide rücken, wenn sie nicht gar in der Anschauung zusammenfallen, dicht aneinander und der Fortschritt der Heilserwartung ist der dass jenes Nächstzukünftige, wenn es sich verwirklicht und nur als ein Glied, noch nicht das schliessliche, des Ganzen ausweist, die Erfüllung des Herrlichen und Herrlichsten das noch rückständig ist verbürgt und ein immer tieferes Verständniss desselben vermittelt. Es ist das eine weise Pädagogie Gottes, anknüpfend an die Menschennatur, dass er dem Menschen das Heil, zu dessen Empfange er sich zu bereiten hat, immer als nächstzukünftig unter die Augen rückt, und es findet dabei ganz und gar keine Täuschung statt, denn das Heil ist ja in allen Momenten seiner Entwickelung gegenwärtig, sie sind alle nur immer vollendetere und vollendendere Manifestationen Einer und derselben treibenden Wurzel. So ist z. B., wie Drechsler richtig bemerkt, der Untergang Jerusalems aus derselben Wurzel hervorgegangen, aus der das Weltgericht hervorgeht; denn was in diesem seiner alles zusammenfassenden und beschliessenden Vollendung nach hervortritt, das ist in der Zerstörung Jerusalems einem seiner Momente nach in die Zeitlichkeit hereingetreten — beide Thatsachen sind Evolutionen Eines Wesens und fallen deshalb in den eschatologischen Reden des Herrn beinahe zusammen. Nachdem Jerusalem zerstört ist, hört diese Zusammenschau natürlich auf, das Gericht über Jerusalem bleibt aber Typus und Symbol des nun um eine Epoche näheren letzten Gerichts. So ist Jakobs Blick nach Massgabe der patriarchalischen Verheissungen auf die Besitznahme Kanaans durch seine zu einem Volke gewordenen Söhne gerichtet; diese steht für ihn im Vordergrunde des אחרית הימים, sie ist das „Losungswort seiner eschatologischen Hoffnungen“,

alles was sich daran anschliesst steht mit dieser Einen Grundhoffnung zusammen, wie auf einem ohne Perspective gemalten Gemälde. Ueberdies vergesse man nicht dass zwischen dieser Verkündigung Jakobs und der Besitznahme Kanaans vier ganze Jahrhunderte liegen. Mit den schwunghaften Worten: „versammelt euch und höret, Söhne Jakobs, und höret auf Israel euren Vater!“, denen man schon die gehobene feierliche Stimmung abmerkt, beginnen die weissagenden Sprüche. Seit Noah, dem Stammvater der Völker, ist keine gewaltigere Weissagung gesprochen worden, als diese Jakobs, des Stammvaters Israels. In seinen Söhnen sieht er die Stämme Israels vor sich und dictirt ihnen ihre zukünftige Geschichte. Er gestaltet diese in Allmacht des Glaubens. Mit königlichem Geiste vertheilt er das Land der Verheissung. Aus den Samenkörnern seiner göttlichen Worte ist die Geschichte und das Bewusstsein der Stämme Israels entsprossen.

Das erste Wort 49, 3 f. spricht Ruben sein Urtheil und bestimmt seine Zukunft. Ruben ist der Erstgeborene unter Jakobs Söhnen, darum begrüsst er ihn, indem er in Freud und Leid der aramäischen Dienstzeit zurückblickt: ראובן בכרי אתה כחי וראשית אוני Ruben, mein Erstgeborener du, meine Kraft und Erstling meiner Stärke. Er ist nach langer unbefleckter Ehelosigkeit Jakobs der erste Spross seiner ungeschwächten Manneskraft (ראשית און mit Bezug auf unsere Stelle Dt. 21, 17.). Und wie überragt Ruben als Erstgeborener seine Brüder! Er ist יתר שאת ויתר עז Vorzug an Erhabenheit und Vorzug an Gewalt d. i. ihm gebührt der Vorrang vor seinen Brüdern sowohl an Ansehen als an Macht. Aber Ruben hat sich selbst um diese Bevorzugung gebracht: פַּחַז כמים אל־תותר, Ueberschwall wie Wasser — du müssest keinen Vorzug haben. In dem Nominalsatze פחז כמים (Samarit. פָּחַזְתָּ) ist Rubens sittlicher Charakter in flüchtigem Bilde angedeutet, sein Charakter ist Zügellosigkeit gleich dem übertretenden Wasser (פחז im Talmud von der bösen Begierde, im Syr. und Zab. von Geilheit), welches blind und gesetzlos, keiner Rücksicht, keinem Gesetze gehorchend alles durchbricht. Darum trifft ihn der weissagende Fluch אל־תותר er soll den Vorzug nicht bekommen (von Hi. הותיר

praerogativam nancisci), der ihm als Erstgeborenen zukäme: denn du hast bestiegen das Ehebette (מִשְׁכְּבֵי poet. amplificirender Plural) deines Vaters, hast entweiht mein Lager. Indem sich der gekränkte Vater von dieser Frevelthat Rubens 35, 22., die ihm eine Schande, Gott ein Greuel ist, wie von einem unerträglichen Anblicke abwendet, spricht er nur noch dumpf und kopfschüttelnd das עלה vor sich hin. Der erste Segen hat sich also in einen Fluch verwandelt. Er ist an dem der ihn haben sollte gleichsam abgeprallt. Dem Erstgeborenen gebührte schon nach damaligem Herkommen ein zweifaches Erbtheil und er hatte für Lebenszeit den Vorrang unter seinen Brüdern. Welche tiefe und folgenreiche Bedeutung diese Bevorrechtung des Erstgeborenen innerhalb des Geschlechts der Verheissung gewann, zeigt die Geschichte Jakobs und Esau's. Es ist also nicht blos das zweifache Erbtheil an der Nachlassenschaft, Grundbesitz und beweglichem Eigenthum des Vaters, was Ruben verliert; er verliert die ihm eigentlich zukommende volks- und heilsgeschichtliche Stellung. Auf wen Rubens Vorrecht überging; sagt uns 1 Chr. 5, 1 f. ausdrücklich: Joseph erhielt die בְּכֹרָה das Doppelerbtheil, jedoch die Fürstenstellung, das Principat ging auf Juda über. Dass die בְּכֹרָה so vom erstgeborenen Sohne Leahs auf den erstgeborenen Rahels übergeht, ist die Fügung Gottes, dessen Plan alles freie menschliche Handeln überschwebt. Damit was hier Gottes gerechtes Walten herbeigeführt hat nicht von menschlicher Willkür nachgeahmt werde, verpönt die Thora Dt. 21, 15—17. die Bevorzugung des erstgeborenen Sohnes der geliebten Gattin vor dem der gehassten, s. Saalschütz, Mos. Recht S. 820 ff. Der Segen Mose's Dt. c. 33 nimmt das Wort Jakobs über Ruben insofern auf als es ihm nur Fortbestand und dabei Kleinheit an Zahl, überhaupt Unbedeutendheit in Aussicht stellt. Die Geschichte hat das erfüllt. Ruben hat nie die Rolle des erstgeborenen Stammes gespielt, nie irgendwie sich hervorgethan.

Nun folgt der zweite mit dem dritten Sohne der Leah: שמעון ולוי אחים, sie sind Brüder und zwar Brüder im vollsten Sinne des Wortes, nicht blos gleicher Eltern, sondern auch gleicher Art wie die von ihnen gemeinsam an den Sichemiten verübte treulose und grausame Rache gezeigt hat: כלי חמס מכרתיהם

und Werkzeuge der Unthat sind ihre Schwerter. Ihre That war חמס im eigentlichsten Sinne: Gewaltthat des Stärkeren an dem wehrlosen Schwächeren, denn sie hatten die Sichemiten, um sich an ihnen rächen zu können, zuvor unfähig gemacht sich zu wehren. מכרתיהם hat, wie sich schon aus dem Zusammenhange des Spruches Jakobs und aus der Geschichte, worauf er sich bezieht, errathen lässt, die Bedeutung Schwerter; den jüdischen Uebersetzern kam noch der Anklang an μάχαιρα zu Hülfe (nach Lobeck von μάχεσθαι), mit dem das Wort natürlich nichts zu thun hat, מְכֵרָה ist von כּוּר durchbohren gebildet. Wie Jakob schon 34, 30. bittere Klage über Simeons und Levi's That erhebt, so lehnt er hier sterbend jeden Antheil an derselben ab: in ihren Rath (סוד berathschlagender *consessus)* komme nicht meine Seele, mit ihrer Versammlung eine sich nicht meine Ehre (תֵּחַד *fut.* von יָחַד und כבודי, wie öfter in den Psalmen, von der Seele als dem Geiste, der das Edelste menschlichen Wesens ist), denn in ihrem Zorn haben sie getödtet Männer und in ihrer Willkür (רצון hier von dem ungebundenen, über Wahrheit und Recht sich hinwegsetzenden Willen) verstümmelt Rinder. Herder u. A. meinen, dass שׁור hier bildlich (wie Dt. 33, 17.) dasselbe bedeute was אישׁ: sie tödteten die Fürsten Sichems sammt dem Volke wie entsehnte wehrlose Thiere. Da uns aber 34, 28. ausdrücklich erzählt wird, dass sie sich der Schaf- und Rinderheerden bemächtigten und da es ihnen mehr um Rache, als um Beute zu thun war, so verstehen wir עקרו שׁור eigentlich: sie durchschnitten den Rindern, die sie nicht fortbringen konnten und wollten, die Sehnen, um sie zu lähmen und unbrauchbar zu machen. Deshalb wird ihnen Fluch statt des Segens: „verflucht ist ihr Zorn, dass er gewaltthätig und ihr Ingrimm dass er hartherzig — zertheilen werd' ich sie in Jakob, zerstreuen sie in Israel." Die Strafe ihrer Vereinigung zum Bösen ist Trennung und Zersprengung. Die Geschichte hat das erfüllt. Simeon erhielt kein rechtes eigenes Gebiet, seine Städte kamen im Stammgebiete Juda zu liegen (Jos. c. 19) und als diese Wohnplätze nicht mehr zureichten, mussten sie sich ausserhalb des heiligen Landes nach andern umsehen (1 Chr. 4, 38 ff.). Wie Simeon im Segen Mose's Dt. c. 33 ganz unerwähnt bleibt, so

verschwindet er seit der Reichsspaltung fast gänzlich. Und Levi erhielt gar kein Stammgebiet, die Leviten wohnten zerstreut hier und da in allen Stämmen. „Freilich nachher nahm die Sache eine andere Wendung für Levi. Aber die priesterliche Bestimmung dieses Stammes war ein späteres *accedens*, sich knüpfend an Mose den Retter und Mittler Israels aus dem Stamme Levi. Uebrigens war das Zerstreutsein an sich nichts Beneidenswerthes, Glückliches. Nach der Bestimmung Levi's zum Priesterstamme hätte 49, 7. nimmermehr erfunden werden können" (Drechsler).

An den drei ersten Söhnen hat kein Segen gehaftet; nun kommt er in drei- und vierfacher Intensität auf Juda; er wird נגיד unter seinen Brüdern 1 Chr. 5, 2. Juda heisst laut Gen. 29, 35. der über dem Gott gepriesen wird; dieses *nomen* ergreift der Segnende als *omen* und deutet es als Vorzeichen der Zukunft Juda's aus: „Juda du — dich (אתה vorausgestellt als *nom. abs.* wie z. B. אנכי 24, 27.) werden preisen deine Brüder! deine Hand am Nacken deiner Feinde! es strecken sich dir nieder die Söhne deines Vaters!" Juda wird der allezeit Siegreiche; seine Feinde fliehen und er erfasst sie von hinten am Nacken Iob 16, 12. Sein sieghafter Heldenmuth verschafft ihm die Anerkennung und Huldigung seiner Brüder, und zwar aller, nicht blos der Söhne seiner Mutter, sondern der Söhne seines Vaters. Diese Hoheit über seine Brüder gewinnt Juda durch die Löwennatur, die ihm Gott verleiht: גור אריה יהודה ein Löwenjunges ist Juda, er ist ein geborener, zur Vollkraft heranreifender Löwe. Jakob hat ja jetzt die Person des Juda vor sich, den Ahn des Löwenstammes, deshalb vergleicht er ihn einem sich erst entwickelnden Löwen. Aber sofort vertieft sich die Anschauung Juda's zur Anschauung des Stammes in seiner vollendeten herrlichen Grösse: „vom Raube, mein Sohn, steigst du empor; er lagert sich, ruht wie ein Löwe und wie eine Löwin, wer mag ihn reizen!" Die *praeterita* sind prophetische; Jakob erzählt was er im Geiste geschaut hat. Wie ein Löwe, der nachdem er Beute gemacht hat von der Wahlstatt nach dem Waldgebirge aufsteigt, so kehrt Juda siegreich aus allen Kämpfen nach seinem Wohnsitze zurück; er lagert da in stolzer Ruhe gleich einem Löwen und gleich

einer Löwin (der in der Beschirmung ihrer Jungen noch furchtbareren), wer dürfte es wagen ihn aufzubringen, ihn zu neuem Kampfe zu veranlassen! Den Gedanken, den V. 8 f. verbildlicht, setzt V. 10. bildlos fort, denn dass V. 10. dem Juda die ewige Stellung eines נגיד 1 Chr. 5, 2. unter den Völkern zuspricht ist unzweifelhaft; die Anwendung, welche oft im Streitgespräch gegen Juden von dieser Stelle gemacht wird, um ihnen zu beweisen dass der Messias in einer Zeit kommen musste wo das Scepter von Juda entwendet d. h. wo das jüdische Volk in heidnische Botmässigkeit gerathen war, ist gänzlich unberechtigt. עד־כי bezeichnet den Termin bis zu welchem Juda's fürstliche Hoheit währt, um da nicht aufzuhören, sondern sich zur Herrschaft über Völker zu erweitern, vgl. עד אשׁר Gen. 28, 15. ἕως Matth. 5, 18. עמים könnte zwar auch die israelitischen Stämme bedeuten vgl. 48, 19., aber die bis hierher schon oft wiederholte Verheissung, dass der Same Abrahams zum Segen aller Völker werden soll, berechtigt uns, unter עמים die Völker der Erde zu verstehen. Aber werden wir in Anbetracht dieses Grundtons der patriarchalischen Verheissung שׁילה als Namen des Messias fassen dürfen? Kurtz läugnet es entschieden. Die Heilsgeschichte strebte damals, sagt er, nur nach Vervielfältigung zum Volke, das Volk erscheint als Heilsbringer, Heilsträger und Heilsvermittler. Die eigentlich messianische Verheissung, welche die entfaltete Vielheit wieder zum Gipfel einer Einheit emporführt, gewann erst an Davids Geschichte ihren zeitgeschichtlichen Grund und Boden. Mit dieser Voraussetzung an V. 10. zu gehen wage ich nicht. Man darf der Prophetie nicht vorconstruiren, wie sie fortschreiten müsse und darf ihr nicht aus der Zeitgeschichte bestimmen wie viel oder wie wenig sie weissagen könne; denn der Fortschritt der Prophetie geht oft, wie nicht zu beseitigende Beispiele zeigen, wider menschliche Logik und der Fernblick der Prophetie reicht oft auch bis hinter die Berge, welche die Zeitgeschichte begrenzen. In unserem Falle aber ist es nicht einmal an dem, dass die Stetigkeit des Fortschritts eine Durchbrechung erleidet, wenn שׁילה im Munde Jakobs die Person des Messias benennt. Denn die nächstfolgende grosse Weissagung, die Bileams Num. 24, 15 ff., schaut

unter dem Bilde eines aus Jakob kommenden Sternes oder Scepters den Messias als den am Ende der Tage zukünftigen, über die Könige der Heiden erhabenen König, durch welchen Israel über alle seine Nachbarvölker obsiegt und obschon eine Zeit lang der Obmacht des Weltreichs des Ostens und Westens hingegeben, doch die nächsten und fernsten Völkerbewegungen siegreich überdauert. Ist שִׁילֹה im Munde Jakobs der Messias d. h. der zukünftige König Israels, so hat der Grundriss seiner Weissagung hier reicheren zukunftgeschichtlichen Inhalt gewonnen. Ueberdies könnte es uns auch nicht befremden, wenn eine solche Weissagung, wie die Jakobs, die gleichsam das Programm der Gesammtgeschichte Israels ist und auf mehrere Jahrhunderte dazu dienen sollte, die Geschlechter Israels einheitlich zusammenzuhalten, spätere Weissagungen überflügelt. Jeder schöpferische Anfang trägt die Potenz der folgenden Entwickelung in sich. Alle Momente derselben sind in ihm präformativ enthalten.

Aber auf welchen Stützen ruht denn die Auffassung des שִׁילֹה als eines Personennamens und zwar als Namens des Messias? Die Auffassung ist sehr alt, aber sie ruht in ihrer traditionellen Gestalt auf einer grammatisch, sprachgeschichtlich ganz unannehmbaren Deutung des שִׁילֹה. Wenn das sogenannte Onkelos-Targum übersetzt *donec veniat Messias cujus est regnum* und ähnlich die anderen Targume, Aquila und Symmachus: *ᾧ ἀπόκειται (cui repositum est sc. regnum),* Peschito: *is cujus illud est,* Hieronymus: *donec veniat qui mittendus est,* so gehen alle diese Uebersetzer von der Voraussetzung aus, das שִׁילֹה oder שִׁלֹה ihrer unvocalisirten Handschriften sei s. v. a. שֶׁלּוֹ = אֲשֶׁר לוֹ. Auch die LXX. erklärte so, ohne jedoch hier einen Personnamen zu finden; sie übersetzt: *ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ.* Zu dieser Auffassung des שִׁילֹה stimmt jedenfalls das Wort Ezechiels **21, 32.**, wo dem davidischen Königthum, dem in Jojakim, Jojachin, Zedekia so schmählich entweihten, das Garaus geweissagt wird עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט וּנְתַתִּיו d. h. bis Derjenige kommt dem das Recht dieses Königthums gebührt und dem Jehova es verleiht. Diese Stelle steht wahrscheinlich in Beziehung zu der unseren, denn Ezechiels prophetische Eigenthümlichkeit ist tief eingetaucht in Sprache und Darstellungsweise nicht blos des

Deuteronomiums, sondern der ganzen Thora, er hat nicht allein vieles veraltete Sprachgut der Thora in die Sprache zurückgeführt, sondern auch mehr Elemente der Genesis und des Leviticus, als irgend ein anderer Prophet, in den Fluss seiner prophetischen Rede verschmolzen, vgl. z. B. mit Gen. c. 49. Ez. 19, 2 ff. 10 ff. Aber wenn auch Ez. 21, 32. in Beziehung zu Gen. 49, 10. steht, so will die prophetische Stelle doch nicht grammatisch-historische Auslegung der mosaischen sein. Das אשׁר לו ist in diesem Falle eine Umbiegung des שׁילה wie sich Jeremia deren viele in Entlehnung prophetischer Stellen der älteren Literatur gestattet, eine Umdeutung der mosaischen Stelle, welche nur insofern Auslegung genannt werden kann, als sie ein Wort derselben durch eine leichte Abwandlung zum Anagramm ihres unbestritten messianischen oder eschatologischen Charakters macht. Dass שׁילה oder שׁלה s. v. a. שׁלו ist, ist ganz unmöglich, da שׁ = אשׁר der pentateuchischen Sprache gänzlich fremd ist und שֶׁלּוֹ für sich allein nicht den rechtmässigen Inhaber oder Erben des Scepters, der Herrschaft bedeuten kann. Die Tradition kommt also zwar der messianischen Auffassung des Ganzen, aber nicht der Auffassung des שׁילה als Messiasnamens zugute. Soll שׁילה Messiasname sein, so muss sein Sinn ein anderer sein. Ich war deshalb früher der Ansicht dass שׁילה vom Verbum שׁלה befriedet, glücklich sein, herkomme und den Messias als Träger oder Bringer der Ruhe bezeichne, ungefähr gleichbedeutend mit dem Namen שׁלמה, welcher 1 Chr. 22, 9. durch אישׁ מנוחה erklärt wird. Passend wäre diese Bezeichnung des Messias gewiss, denn Micha 5, 4. heisst er שׁלום und Eph. 2, 14. heisst der in Jesu Christo Erschienene *εἰρήνη*. Auch lässt sich gegen die Form des Namens nichts einwenden, wie neben שׁלמה die Namen יְדּוֹ, דּוֹדוֹ u. a. beweisen, deren *oh* oder *ô* aus *ôn* abgestumpft ist; die vollkommen entsprechende Form גִּלֹה Jos. 15, 51. ist freilich kein Person- sondern ein Ortsname, aber warum sollte שׁילה nicht mit gleichem Rechte die Person, in welcher die Ruhe sich darstellt, als den Ort wo sie gefunden wird bezeichnen können? Jedenfalls ist שׁילה ein Eigenname; denn ein *n. appell.* שׁילה in der Bedeutung Ruhe oder Ruhestätte liesse sich zwar formell nothdürftig begreifen, wenn man die aufgelöste

Intensivform קִימוֹשׂ (קִמּוֹשׂ) und die Ketibform אֲבַדֹּה Spr. 27, 20. (wenn sie anders so zu lesen ist) zusammenhält, aber dieses *n. appell.* ist innerhalb des hebräischen Sprachschatzes sonst unerhört, die Sprache hat dafür die *nomm.* שֶׁלֶו, שַׁלְוָה, שָׁלוֹם, מְנוּחָה. Die appellative Fassung, für welche sich zuletzt Kurtz entschieden hat, halte ich für sprachlich unmöglich.

Aber was bedeutet denn שִׁילֹה oder שִׁלֹה oder שִׁלוֹ überall wo es sonst im A. T. vorkommt? Es ist der Name einer fast in der Mitte des diesseitigen Landes gelegenen Stadt, die dem Stammgebiete Efraim angehörte. Wo der Name dieser Stadt als *accus.* der Richtung erscheint, heisst es ganz wie hier ויבא שילה 1 Sam. 4, 12. Wir werden also doch zusehen müssen ob die Worte Jakobs, wenn wir sie übersetzen: „nicht wird weichen das Scepter von Juda und Befehlshaber von seinem Geschlechte (מחקק ohne Zweifel wie Richt. 5, 14. Dt. 33, 21. und מבין רגליו wie Dt. 28, 57. *principes a Juda progeniti* oder *prodeuntes),* bis er (Juda) nach Silo kommt und ihm (zufällt) der Gehorsam (יקהה *ἅπαξ. λεγ.* nach dem arab. יָקָה gehorchen zu erklären) der Völker“ einen geeigneten Sinn geben; erst wenn sich das Gegentheil ausweisen sollte, werden wir שילה in der Bedeutung Ruhebringer als Messiasnamen fassen. Denn dass Silo erst in Josua's Zeit entstanden sei, ist eine Behauptung ohne allen Grund, und dass Jakob Silo nicht gemeint haben könne, also ein nichtiger Einwand, um so nichtiger da er V. 13. צידן nennt und 48, 22. sich des Wortes שכם Landstrich mit Anspielung auf Sichem (Ewald, Gesch. II, 283) bedient, gerade wie er hier sich des Namens שילה mit Anspielung auf seine Bedeutung Ruhestätte bedienen würde. Die beiden Fragen, durch deren Bejahung die geographische Fassung des שילה bedingt ist, sind diese: 1) hat Juda bis das Volk der zwölf Stämme und Juda mit ihm sich in Silo sammelte die ausgesagte Hoheit unter den Stämmen behauptet; 2) ist Silo der Wendepunkt der Stammherrschaft Juda's zur Völkerherrschaft geworden? Was die erste Frage betrifft, so steht ihrer Bejahung nicht entgegen, dass erst Mose der Levit, dann Josua der Efraimit die Führer des nach Kanaan ziehenden Volkes waren. Denn Mose und Josua sind das was sie sind nicht wegen ihrer Herkunft aus

dem oder jenem Stamme, sondern kraft der göttlichen auf ihre Personen gefallenen Wahl, hier aber gilt es, das Verhältniss der Stämme zu einander zu bestimmen. Das Principat des Stammes Juda unter den Stämmen ist ganz das von Jakob geweissagte. Juda hatte im Lager die erste Stelle Num. 2, 3—9. und wenn die Stämme aufbrachen, zog Juda voran Num. 10, 14. Diese Stellung behauptete Juda bis er nach Silo kam, denn als hier das eroberte Land vertheilt wurde, war es Juda, der zuerst vor allen andern Stämmen sein erbliches Stammgebiet erhielt Jos. c. 15. Diese Vertheilung des eroberten Landes bei dem in Silo aufgeschlagenen Heiligthum bildet doch ohne Zweifel den Markstein zweier Perioden in Israels Geschichte. Man lese nur wie Jos. 18, 1. die Versammlung des Volkes in Silo erzählt wird: „da versammelte sich die ganze Gemeinde der Söhne Israels nach Silo und stellten dort das Stiftszelt auf und das Land war bezwungen vor ihnen her.“ Ist hier das Kommen nach Silo nicht als ein Einschnitt in Israels Geschichte bezeichnet? Das Kommen nach Silo, bis zu welchem Juda nicht aufgehört hatte an der Spitze der Stämme zu stehen, war das Ende des Umherirrens und des Eroberns, es war der Anfang der Niederlassung und des Besitzes, שִׁילֹה wurde was sein Name besagt: die Ruhestätte Israels vgl. Jos. 21, 42. 22, 4. mit 18, 1. Es fragt sich nun zweitens ob nachdem Juda der נגיד der Stämme als Sieger nach Silo gekommen ist, sich von da an das ולו יקהת עמים an ihm erfüllt hat. Auf diese Frage antwortet die Geschichte ein vollstes und tiefstes Ja, sofern man nur nicht vergisst, dass Jakobs Weissagung, wie alle Prophetie, die Höhepunkte der folgenden Entwickelung mit Uebersehung der Intervallen zusammenschaut und die über diese Höhepunkte hinwegschreitende Entwickelung bis zu dem Gipfel ihrer ewigen Ruhe verfolgt. Wir werden nun nicht ängstlich fragen ob der Stamm Juda nach der Vertheilung des Landes in Silo überall und immer sein Fürstenrecht behauptet und ausgeübt hat; es ist genug, dass die Richterzeit einzelne Erfüllungen der Weissagung aufzeigt. Denn als Josua gestorben war, bestimmte Jehova dem Stamme Juda die Heerführerschaft im Kriege gegen die Kanaaniter Richt. 1, 1 f., und als das Volk sich dem durch die Umstände

gebotenen Regimente einzelner Richter fügte, da war der Richter, welcher die Reihe eröffnete, Othniël, ein Judäer Richt. 3, 9. Aber ist nicht Juda nachdem er in Silo sein Erbland empfangen hat der Königsstamm Israels geworden? Elohim wählte nicht den Stamm Efraim, sagt Ps. 78, er wählte den Stamm Juda, den Berg Zion den er liebgewonnen. Aus dem Stamme Juda sind David und Salomo gekommen und durch sie hat sich ולו יקהת עמים herrlich erfüllt, nur schliesslich noch nicht. Aber ist das verheissungsgemässe Königthum Juda's nicht der Stamm geworden, dessen Spross Jesus der Christ ist? *Πρόδηλον γὰρ ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν* Hebr. 7, 14. In ihm hat die Geschichte Juda's des Löwen ihren höchsten in die Ewigkeit sich verlierenden Kreis beschrieben. Er hat sich und seinem Volke, das ihm anbetend huldigt, alle feindlichen Mächte unterworfen. Wie der Löwe von der Wahlstatt nach dem Gebirge aufsteigt, ist er ein Triumphator aufgefahren gen Himmel, wo er unnahbar thront. Er ist eingegangen in das jenseitige Silo, die ewige Ruhe, und hat da seine *κληρονομία* von unendlicher Macht und Herrlichkeit empfangen. In Ihm ist Juda in die ewigen Ewigkeiten der Angebetete, der Siegreiche, der König, der Weltherrscher. Denn auch im Himmel noch wird der dorthin entrückte Seher von einem der Aeltesten vor Gottes Throne getröstet: Weine nicht, siehe es hat überwunden der Löwe vom Stamme Juda Apok. 5, 5.

Die Stelle ist also messianisch, ohne dass שילה Messiasname ist. Spricht gegen Letzteres nicht auch V. 11 f.? Hier wird die Segensfülle der Friedenszeit beschrieben wenn Juda nach Silo gekommen sein wird: „Bindend an den Weinstock seine Eselin und an die edle Rebe sein Eselsfüllen; er wäscht in Weine sein Gewand und in Traubenblut seinen Mantel, trübe die Augen von Wein und weiss die Zähne von Milch.“ Da reitet Juda nicht mehr auf dem Schlachtross, sondern auf dem Thiere des Friedens; badet nicht in Menschenblut, sondern in Traubenblut sein Gewand; seine Augen sprühen nicht Kampfeslust, sondern sind traurig trübe von Wein und seine Zähne weiss von Milch, der unschuldigsten Nahrung. Juda hat ausgekämpft und geniesst im traulichen Frieden Wein und Milch, den Ueberfluss seines

Landes. Dies alles geht doch auf den Stamm Juda und spricht dafür, dass dieser auch zu יבא Subject ist. Ein so schlichtes idyllisches Friedensleben war wirklich in der Richterzeit Juda's glückliches Loos vor allen andern Stämmen. In der davidisch-salomonischen Zeit ging Juda's Glück auf ganz Israel über. Aber mit Salomo hatte das Glück ein Ende. Das efraimitische Silo war noch nicht der Wendepunkt zum wahren und bleibenden Glücke gewesen. Darum entpuppt sich auch aus V. 11 f. die messianische Hoffnung. Erst in Dem, der auf einem Esel reitend und einem Eselsfüllen in Zion, der jubelnden, einzieht und Frieden den Völkern spricht Sach. 9, 9., erst in Jesu Christo erfüllt sich die Verheissung des Friedens die auf Juda gelegt ist, und auch in diesem erst dann wenn er selbst in die jenseitige *κατάπαυσις* eingegangen und seine Gemeinde in die jenseitige *κατάπαυσις* eingeholt, welche das schliessliche Gegenbild des diesseitigen שִׁילֹה ist.

Auf Juda sollten nun wenn es nach der Aufeinanderfolge der Geburt ginge erst die beiden Söhne der Bilha: Dan und Naftali, dann die beiden Söhne der Silpa: Gad und Aser folgen, aber statt dessen folgen auf die vier bereits genannten Söhne Leahs: Ruben, Simeon, Levi, Juda gleich ihre beiden andern und zwar so dass aus einem inneren Grunde der im Bewusstsein Jakobs liegt, uns aber verborgen bleibt der sechste, Sebulun, dem fünften, Issachar, vorausgeht: „Sebulun — nach dem Gestade des Weltmeers hin wird er wohnen und er an's Ufer der Schiffe und seine Seite an Zidon." Da nach Jos. 19, 10—16. das Stammgebiet Sebuluns nicht ganz an das Mittelmeer heranreichte, so steht vielleicht mit Absicht לחוף statt בחוף oder על־חוף; jedenfalls wird Sebulun, durch seine Lage angewiesen und begünstigt, sich so weit als möglich nach der Meerseite hin ausgedehnt haben. Das חוף אניות Gestade wo Schiffe landen und auslaufen zeigt in welchem Sinne diese Lage für Sebulun ein Segen ist. Er wird durch den Besitz des Küstenstrichs und die Nachbarschaft Phöniziens ein wohlhabender Stamm der sich der Segnungen des Seehandels erfreut, ein Stamm, der wie Dt. 33, 19. von ihm und seinem benachbarten Bruder Issachar sagt die zuströmende Fülle des Weltmeers und die ver-

borgenen Schätze saugt, die von der sandigen Küste aus in's Binnenland geschafft werden. Wohlhäbigkeit, aber ohne Thatkraft wird nach V. 14 f. der Charakterzug des Stammes Issachar sein: „Issachar ist ein knochichter Esel, sich hinstreckend zwischen den Hürden; Er sieht Ruhe dass sie (etwas) Gutes und das Land dass es wonnig und neigt seine Schulter zum Lasttragen, wird zum Fröhner.“ Die Lichtseite des weissagenden Spruchs ist dass Issachar ein stämmiger kräftiger Menschenschlag werden und ein angenehmes, zu bequemer Ruhe einladendes Land erhalten wird; die Schattenseite, dass er kein freiheitsliebender פרא, sondern nur ein arbeitswilliger חמור durch seinen Mangel an Strebsamkeit und Heldensinn zum knechtischen Fröhner herabsinken wird, denn היה למס עבד, frohndienstpflichtig, gleichsam arbeitszinsbar werden ziemt nicht Israel dem zur Freiheit berufenen Volke 1 Kön. 9, 21 f. vgl. Spr. 12, 24., sondern den mit dem Fluch der Knechtschaft belegten Kanaanitern Jos. 16, 10. 1 Kön. 9, 21., nicht Israel, dem zu siegen und zu herrschen bestimmten Volke, sondern den Besiegten Dt. 20, 11.

Nach den sechs Söhnen Leahs kommt nun die Reihe an die Söhne der Mägde, die vor den leiblichen Söhnen Rahels geboren sind. Der Erstgeborene jener ist Dan, der Sohn Bilha's, der Magd Rahels. Jakob macht dessen *nomen* zum *omen* seiner Zukunft: „Dan wird Recht schaffen seinem Volke wie einer der Stämme Israels (d. i. ohne hinter irgend einem zurückzustehen). Es sei Dan eine Schlange am Wege und ein Cerast am Fusssteig, welcher beisst die Fersen des Rosses und es stürzt der es reitet rückwärts.“ Er wird, wie das כאחד שבטי ישׂ׳ stillschweigend voraussetzt, hinter den andern Stämmen zurückzustehen scheinen; so kam es auch, sein Stammgebiet fiel zwischen Juda und Efraim und erhielt erst dadurch dass beide Stämme einige ihrer Städte abtraten, die einigermassen erforderliche Grösse. Aber ein selbstständiger Stamm, wie jeder andere, war Dan dennoch und behauptete sich gegen Kanaaniter und Philister, mit denen er in stete Fehden verwickelt war, durch seine kühne Verschlagenheit. Dieser Charakterzug Dans zeigt sich in dem Richt. c. 18 beschriebenen Eroberungszuge nach Norden, er gipfelt in dem abenteuernden Ritterthum des riesigen,

kühnen und die überlegensten Feinde mit Schlangenklugheit überwindenden Simson. Wie wenig wir hier eine auf Jakob zurückgedichtete Weissagung vor uns haben, zeigt die Schwierigkeit den V. 18. folgenden Gebetsseufzer לישועתך קויתי ה׳ aus dem Zusammenhange des Ausgesagten zu begreifen. Es ist hier kein Ruhepunkt, man erwartet hier keinen Grenzstein, er halbirt die Zahl der weissagenden Sprüche nicht in bedeutsame Zahlen, er steht zwischen dem Spruche über Dan, den ersten Sohn Bilha's, und über Gad, den ersten Sohn Silpa's; denn die vier Söhne der Mägde stehen beisammen, sind aber nicht nach der Zeit ihrer Geburt und ihren Müttern geordnet. Den einzig statthaften Grund, weshalb dieser Gebetsseufzer nach dem Segen Dans steht, scheint Drechsler erkannt zu haben: „Gerade bei Dan und bei der Betrachtung seiner Schicksale drängt sich ihm der Wunsch der Hülfe Jehova's für seine Söhne auf, insofern er diesen Stamm in Kämpfe verwickelt sah, in stete Kämpfe mit einem der bedeutendsten Feinde und Bedrücker Israels, den Philistern. Er war ihm keineswegs an Zahl und Macht überlegen, daher um so mehr dieser bange Wunsch und diese doch von Bangigkeit nicht ganz freie oder durch sie wenigstens hervorgerufene Hoffnung.“ Aber befriedigend ist auch das nicht; der eigentliche Grund des Ausrufs liegt darin, dass Jakob nachdem er auf den einen Sohn diesen, auf den andern jenen Segen gelegt hat darin nur einzelne vorlaufende Strahlen des vollen und schliesslichen Heiles siehet, welches er nicht von Menschen, sondern von einer Selbstthat Jehova's erwartet und inbrünstig herbeifleht.

Auf dieses flehende, von den Söhnen weg auf Jehova gerichtete Wort folgt der Spruch über Gad: „Gad — Streifschaar bedrängt ihn und er bedrängt die Nachhut.“ Gad kam jenseits des Jordans zu wohnen und hatte da viel von den Ammonitern und überhaupt den Raubstämmen der Wüste zu leiden, aber er wird getreu seinem Namen sie in die Flucht schlagen und den Nachtrab (עקב Jos. 8, 13.) der fliehenden Feinde bedrängen (גוד mit גדד gleichbedeutend). Auf Gad, den ersten Sohn Silpa's, folgt Aser, ihr zweiter: „von Aser kommt Fettes, sein Brot (fette Speise, die seine gewöhnliche tägliche Nahrung ist) und Er liefert

Königsleckerbissen.“ Die Auffassung: „von Aser (d. h. was das von Aser Kommende betrifft) — fett ist sein Brot“ ist gezwungen; לחמו ist Appos. zu שׁמנה, wie es auch von Tuch und Baumgarten gefasst wird. Nach dem Segen Mose's Dt. 33, 24. taucht Aser seinen Fuss in Oel. Sein Stammgebiet in den Niederungen des Karmel, an der Küste des Mittelmeeres bis hinauf zu den gebirgigeren Gegenden Sidons, war einer der fruchtbarsten Landstriche, ergiebig an Getreide, Wein und Oel. Mit Naftali, dem zweiten Sohn der Bilha, schliessen nun die Sprüche über die Söhne der Mägde: „Naftali ist eine freigelassene (frei umherschweifende) Hindin, er bietet Reden der Schöne.“ Der Charakterzug der Anmuth herrscht im ersten wie im zweiten Halbvers; die Hindin ist, wie die Gazelle צבי, das Bild der Liebenswürdigkeit, der Grazie so wie der Hurtigkeit und Munterkeit. Demnach ist es sicherer, שְׁלֻחָה in der Bedeutung „losgelassen, unbeschränkt, fessellos“ zu fassen, als in der Bedeutung „ausgestreckt, schlank“, in der es nicht vorkommt. Alte Uebersetzer (Targ. hieros., Syr., Saad., Pers.) übersetzen: eine ausgesandte Hindin, ein schneller Bote der erwünschte Kunde bringt; man hat dabei sogar an die galiläischen Apostel gedacht. Die LXX. übersetzt: ὡς στέλεχος ἀνειμένον, wahrscheinlich אילה, eine Terebinthe mit weit ausgebreiteten Zweigen, wobei שׁלחה einen sprachgebrauchsgemässen Sinn hat. Aber es ist kein Grund vorhanden, das schöne und deutliche Bild des masorethischen Textes zu verlassen. Die Stammgeschichte ist uns freilich zu wenig bekannt, um nachzuweisen, wie Naftali sich durch die frische und freie Anmuth seines Benehmens und wie er sich besonders durch אמרי שׁפר auszeichnet; er scheint danach der eigentliche Dichter- oder Rednerstamm Israels sein zu sollen, wobei man sich wenigstens erinnern kann, dass das Lied Debora's Richt. 5 als Lied Debora's und Baraks des Naftaliten eingeführt wird. Sehr richtig bemerkt Baumgarten dass die beiden vornehmsten Gaben, welche Jakob seinen Söhnen ertheilt, heldenmüthige Herrschaft und lebensfreudiger Reichthum sind. Die Söhne der Mägde sind zwei und zwei, ein Sohn der Bilha und ein Sohn der Silpa, zusammengeordnet und dem einen Paar ist der Segen siegreicher Kühnheit und Klugheit, dem andern der Segen wohl-

gemuthen und anmuthigen Glücksstandes verliehen. Jedem der beiden Hauptstämme aber ist das volle Mass eines dieser beiden Hauptgüter gegeben: Juda ist der gesegnete Held und Joseph, dessen Segen nun folgt, ist der gesegnete Reiche.

Der Segen Josephs V. 22—26. ist der längste. Das Vaterherz wogt hier über von dankender Liebe, und überdies ist der Segen Josephs der Segen zweier Stämme, Efraims und Manasse's. Vielleicht dass der Name אפרים das Bild veranlasst hat, mit welchem der Segen beginnt: „Sohn eines Fruchtbaums ist Joseph, Sohn eines Fruchtbaums an der Quelle, dessen Schösslinge hinaufsteigen über die Mauer.“ Die höchste Begeisterung redet hier die seltsamste Sprache: בֵּן ist wie sonst nie als Constructivus gebraucht, פֹּרָת ist s. v. a. פֹּרִיָּה mit seltener Endung, בָּנוֹת ist Name der Zweige, die der Sohn des Fruchtbaums, selbst heranwachsend, treibt. Das Bild ist deutlich und schön: Joseph ist ein üppig grünender und wuchernder Baum, dessen Zweige endlich zum Laubdache des nachbarlichen Gemäuers werden. Das Geschick Josephs, der durch alle Verfolgungen und Nachstellungen siegreich durchgegangen ist, wird nun V. 23. zum Typus des Geschicks der Stämme gemacht die von Joseph herkommen: „es erbitterten ihn und beschossen, es befeindeten ihn Pfeilschützen, doch blieb fest sein Bogen und gelenk seiner Arme Hände“ (eigentlich die Arme seiner Hände d. h. die Arme an welchen seine Hände, die thatkräftigen, sitzen). Die Verfolgung die Joseph erlitt ist in Worten ausgesprochen, die sie zum Typus der Fehden machen, welche Efraim und Manasse unverzagt und unerschüttert bestehen werden. Die Worte מידי אביר יעקב gegen die masorethische Versabtheilung zu V. 25. zu ziehen ist kein Grund vorhanden; wir übersetzen also: „es blieben gelenk seiner Arme Hände von den Händen (d. i. in Kraft der ihn unterstützenden Hände) des Starken Jakobs, von dort her (mit der Richtung gen Himmel gesprochen): dem Hirten (48, 15.), dem Steine (oder Felsen, wie צור) Israels.“ Die Standhaftigkeit, mit der Joseph alle Leiden bestand, war eine Gabe und Wirkung Gottes des starken Helden, des treuen Hirten, des unerschütterlichen Felsen. Seine *ὑπομονή* war eine Gnadengabe, sie kam מִשָּׁם, *ἄνωθεν*. Der Segen lenkt V. 25. aus dem Tone

der Schilderung in den Ton der Anwünschung ein: „vom Gott deines Vaters — er helfe dir (d. i. von ihm komme dir Hülfe die dich allezeit über deine Feinde hinausrückt, das ו ist *waw apod.)*, und mit Schaddai — er segne dich (d. i. in der Gemeinschaft mit ihm komme dir Segen, את wie 4, 1. 5, 24., nicht nach alten Uebersetzern mit ואל zu vertauschen) mit Segnungen des Himmels von oben, Segnungen der unten lagernden Tiefe, Segnungen der Mutterbrust und des Mutterschoosses.“ Regen und Thau von oben, Quellen und Feuchtigkeit von unten sollen ihre befruchtenden Kräfte über Josephs Gebiet ergiessen und nie soll es Menschen und Thieren seines Gebietes an fruchtbarer Gebärhaftigkeit und an reichlicher Nahrung für ihre Säuglinge gebrechen. „Die Segnungen deines Vaters — so lautet im masorethischen Text das Folgende — übertreffen die Segnungen meiner Eltern bis zur Grenze ewiger Hügel, mögen sie kommen auf's Haupt Josephs und auf den Scheitel des Nazir seiner Brüder.“ Schon LXX. und Samarit. verbinden הורי עד (הרי) und übersetzen: überragen die Segnungen ewiger Berge (den Schmuck urzeitiger Hügel); diese Lesart hat an Dt. 33, 15. vgl. Hab. 3, 6. eine mächtige Stütze; ich wage aber doch nicht, mich für sie zu entscheiden, da es Lehnstellen eigen ist, den Sinn der Urstelle durch leichte Abwandelung umzubiegen. Nach unserer Uebersetzung des masorethischen Textes bedeutet הורים *parentes*, in welchem Sinne es sich freilich sonst nirgends findet (vgl. jedoch Ps. 30, 8. Symm.) und תַּאֲוָה kommt nicht von אוה (wie es Dt. 33, 15. וממגד גבעות עולם allerdings gefasst zu sein scheint), sondern von תָּאַר = תָּוָה abzeichnen, abgrenzen. נזיר unter seinen Brüdern heisst Joseph nicht wegen seiner Keuschheit und andern Tugenden, auch nicht als der mit dem נזר-Diadem Versehene, welches ja Juda trägt, sondern als der durch eine Fülle der Macht und des Wohlstandes wie kein Anderer Ausgezeichnete und gleichsam Geadelte, vgl. Klagel. 4, 7. wo נזיריה gleichfalls die Edlen bezeichnet. Den Beschluss macht Benjamin, Josephs leiblicher Bruder, der zweite Sohn Rahels: „Benjamin — ein Wolf der zerreisst, am Morgen verzehrt er Beute, am Abend theilt er Raub.“ Morgen und Abend zusammen geben die Vorstellung unaufhörlichen siegreichen Beute-

machens. Welch ein kriegerischer Stamm Benjamin wurde, zeigt in der Richterzeit der Krieg mit allen übrigen Stämmen, den sie wegen der ungerochen gebliebenen Frevelthat in Gibea bestanden Richt. c. 20 f. Auch Ehud der Richter und Saul der König mögen als Belege für den kriegerischen Charakter des kleinen Stammes gelten. Alle diese Stämme Israels, sagt summirend V. 28., sind zwölf und das ist's was zu ihnen sprach ihr Vater und segnete sie, einen jeden je nach seinem Segen (je nachdem was ihm von Segen bestimmt oder auch nicht bestimmt war) segnete er sie, אִישׁ אֲשֶׁר כְּבִרְכָתוֹ pleonastisch, vgl. dagegen 40, 5. 41, 11. Es sind zwölf, nicht dreizehn, denn der Doppelstamm Joseph ist als Einer gezählt wie Dt. 27, 11—13. beweist. Auch 48, 15 f. setzt diese Einheit beider Stämme, Efraim und Manasse, in Joseph voraus. Ueberall, wo zwölf Stämme gezählt werden, wie bei den zwölf Säulen des unterhalb des Sinai aufgerichteten Altars, bei den zwölf im Heiligthum hinterlegten Stäben, bei den zwölf Namen auf dem hohepriesterlichen Brustschild, bei den zwölf Thoren des neuen Jerusalems Ez. 48, bei den den zwölf Stämmen entsprechenden zwölf Aposteln, ist Efraim und Manasse als Ein Stamm gezählt, obgleich Efraim ein Stamm von Myriaden, Manasse ein Stamm von Tausenden ist Dt. 33, 17.

Begräbniss Jakobs und Tod Josephs c. L.

Nachdem Jakob seinen Söhnen noch seinen Willen eröffnet, in der Erbgruft Machpela begraben zu sein, wo bereits Abraham mit Sara, Isaak mit Rebekka und die nach Rahel verstorbene Leah ruhen, zieht er seine Füsse in das Bett, haucht zusammen und ward versammelt zu seinen Volksgenossen — er starb also bewusst, ruhig, freudig, getrost in der Hoffnung des Heiles Jehova's, in Ihm seine Persönlichkeit als eine unverlierbare bergend. Sein Sterben beschämt das vieler Christen, aber ein Christ kann dennoch unvergleichlich freudiger sterben, da das himmlische Kanaan ihm nicht mehr durch den Vorhang des diesseitigen verhüllt ist. Die Sterbensfreudigkeit Jakobs gründet sich auf die verheissene יְשׁוּעָה Jehova's, die Sterbensfreudigkeit des Christen auf die in Jesu verwirklichte. Nachdem Jakob ver-

schieden, fällt Joseph auf das Antlitz des Vaters hin, weint über ihm und küsst ihn. Dann übergab Joseph den Leichnam den Aerzten, die hier seine Knechte heissen, weil sie einer ihm, dem Priester, untergeordneten Kaste angehörten. Diese vollzogen innerhalb der üblichen 40 Tage die Einbalsamirung (חֲנֻטִים) und 70 Tage trauerten die Aegypter um den Todten; diese beiden Angaben ergänzen das, was wir aus Herodot und Diodor über die Mumisirung und Trauerfeierlichkeiten der alten Aegypter wissen (Klemm, Culturgeschichte 5, 318 ff.). Nach Beendigung der Trauer erwirkt sich Joseph die Erlaubniss Pharao's, seinen Vater seinem letzten Willen gemäss in Kanaan bestatten zu dürfen. Er geht nicht gleich selbst Pharao an, sondern da es eine Durchbrechung der ägyptischen Sitte galt, so sucht er erst die priesterlich-fürstliche Umgebung Pharao's seiner Bitte günstig zu stimmen. Er erhielt die Erlaubniss und nun zog das ganze Haus Josephs und Jakobs mit Ausnahme nur der Kinder und Heerden, ein grosses Heerlager, aus Gosen aus, Wagen und Reisige mit ihnen, um die Leiche nach Kanaan zu geleiten. Sie machten den Umweg um das todte Meer herum, weil sie lieber durch die Wüste als durch fremde misstrauische Staaten ziehen wollten. In Goren-Atad (Stechdorn-Tenne, Stechdorn-Platz) jenseits des Jordan machen sie Halt, Joseph veranstaltet dort seinem Vater eine siebentägige Trauer, der Ort erhielt seit der Zeit von den Einheimischen mit Bezug auf diese Trauer (אֵבֶל) der Aegypter den Namen אָבֵל מִצְרַיִם Aegypter-Aue. Von da überschritt der Zug den Jordan und bestattete den Patriarchen in der ihm unbestritten zugehörigen Erbgruft. Zurückgekehrt nach Aegypten fürchteten die Brüder Josephs, nach dem Tode des Vaters die Vergeltung ihrer bösen That erfahren zu müssen. Da liessen sie ihm sagen (etwa durch Benjamin), dass der Vater noch vor seinem Tode sie aufgefordert, Vergebung bei ihm zu suchen. Der Wunsch des Verstorbenen sollte ihrer Bitte den rechten Nachdruck geben. Weinend hörte es Joseph und als die Brüder selbst kamen und sich als seine Knechte ihm zu Füssen warfen sprach er: „bin ich an Elohims Statt? (d. h. wie aus 30, 2. vgl. 45, 8. 42, 18. erhellt: bin ich befugt, in Gottes Walten einzugreifen). Ihr hattet zwar gegen mich Böses im

Sinne, Elohim hatte es im Sinne zum Guten (dieses Böse zum Guten zu wenden), um zu thun (עֲשֹׂה wie רְאֹה 48, 11. vgl. רְדָה 46, 3.) wie heutiges Tages vorliegt: um am Leben zu erhalten ein grosses Volk. Und nun — fürchtet nicht, ich werde euch versorgen und eure Familie.“ So beruhigte er sie und sprach ihnen zu Herzen. So blieb das Haus Jakobs unter Josephs Obhut in Aegypten. Joseph wurde 110 Jahre alt und erlebte noch die Geburt von Ururenkeln Efraims und auch Urenkel Manasse's, Söhne Machirs, konnte er noch liebkosen und pflegen. Auch er starb im Hinblick auf Kanaan und das Wort der Verheissung. Er beschwor seine Brüder, die Söhne Israels, seine Gebeine, wenn die Verheissung sich erfülle, nicht in Aegypten zurückzulassen. Als er gestorben, balsamirte man ihn ein und man legte (וַיִּישֶׂם wie das Ketib 24, 33.) ihn in einen Sarkophag (von Sykomorenholz oder auch Granit) — in Aegypten.

במצרים — mit dieser an sich selbstverständlichen, aber im Zusammenhange des Ganzen bedeutsamen Angabe schliesst das erste Buch der Thora. Noch ist Israel in Aegypten, wo es in vollem Wachsthum zu einem Volke begriffen ist, welches seiner verheissungsgemässen Ausführung aus Aegypten harrt. Schon steht der Sarg Josephs wie zur Mitnahme bereit und Jakob der Vater der zwölf Stämme ist schon drüben im Lande der Verheissung begraben. במצרים ist die letzte Losung des ersten Buches der Thora und ממצרים ist die erste Losung des zweiten. Das erste Buch ist das der Schöpfung Γένεσις, das zweite ist das der Erlösung Ἔξοδος. Dass dieses recapitulirend beginnt, zeigt unläugbar, dass die Fünftheilung der Thora so alt ist als sie selber. Ebenso unläugbar ist's dass das erste Buch in zehn überschriftlich als תולדות bezeichnete Theile zerfällt. In der Einleitung nahmen wir an dieser Beobachtung den doppelten Anstoss, dass der Umfang der Theile unverhältnissmässig ist und die תולדות der Verheissungslinie durch die Ismaels und Esau's durchbrochen werden. Mit Unrecht. Die Unverhältnissmässigkeit der Theile entscheidet gegen die Zehntheilung nicht und ist noch dazu vielfach die Folge der Erweiterungen, welche die Grundschrift erfahren hat. Was aber Ismael

und Esau betrifft, so ist es dem historischen Processe der Genesis ganz entsprechend, dass diese Patriarchensöhne, ehe zu Isaak und Jakob fortgegangen wird, vom Verheissungsgeschlecht abgezweigt werden und zwar nicht beiläufig, sondern in eigenen תולדות, da Beide, gleichfalls mit grossen Verheissungen entlassen, dem weiteren patriarchalischen Verheissungskreise angehören.

Es bleibt also stehen, dass die Genesis dem Plane ihrer Grundschrift nach in zehn Toledoth zerfällt. Kurtz hat schon auf das Zusammentreffen dieser Zehntheilung der Genesis mit Bertheau's Beobachtung dass die Gesetze der mittleren Bücher des Pentateuchs grossentheils dekadisch geordnet sind hingewiesen. Das allgemeine Ergebniss dass die Zehnzahl des Dekalogs regelnd auf die Anordnung der Gesetze eingewirkt hat steht fest; gleich in den Bundesgesetzen Ex. c. 21—23 herrscht die Zehnzahl und unzweifelhafte Beispiele dekadischer Reihen sind Ex. 21, 2—11. und 22, 17—30. Nicht minder sicher ist Ewald's Beobachtung, dass die Dekaden grossentheils in zwei gleiche pentadische Hälften zerfallen. Diese Beobachtung bestätigt sich durch die Fünftheilung des Leviticus und der Thora überhaupt. Sie bestätigt sich auch an der Genesis, deren zehn Toledoth sich in zwei Pentaden zerlegen. Von den Toledoth des Himmels und der Erde geht sie aus — das Ziel dieser ist Adam und in ihm die Menschheit. Von da geht sie zu den Toledoth Noahs fort — das Ziel dieser ist Sem, Ham und Jafet und in ihnen die Völkerwelt. Von da geht sie weiter zu den Toledoth Sems — das Ziel dieser ist Abraham und in ihm der Same der Verheissung. Daran schliessen sich die Toledoth Isaaks — das Ziel dieser ist Jakob und in ihm die zwölf Stämme, aus denen das Volk der Verheissung erwächst. Diese zehn Toledoth zerfallen in zweimal fünf. Die ersten fünf (Himmels und der Erde, Adams, Noahs, der Noachiden, Sems) bilden die Urgeschichte; die anderen fünf (Terachs, Ismaels, Isaaks, Esau's, Jakobs) die Patriarchengeschichte. Die Urgeschichte beginnt mit der Herausbildung des Himmels und der Erde aus dem Chaos des Uranfangs; die Patriarchengeschichte mit der Herausführung Abrahams aus dem Chaos der Heidenwelt.

Die Urgeschichte endet damit, dass das Geschlecht der Verheissung sich in das Heidenthum verliert; die Patriarchengeschichte damit, dass der Retter des Hauses Jakobs in den Sarg gelegt wird. Dieser Sarg in Aegypten — das letzte Wort der Genesis — ist der Sarg aller geistlichen Freude Israels an Aegypten. Ueber den folgenden Jahrhunderten liegt finstere Nacht, die durch das Schweigen der Geschichtschreibung noch öder und schauriger wird. In diesen Jahrhunderten hat Israel keine Heilsgeschichte, nur eine weltliche Geschichte, bis endlich die Stunde der Erlösung schlägt und die verstummte Geschichtschreibung wieder zu reden beginnt.

Erläuterungen und Nachweise.

I. Zur Einleitung.

[1] (S. 3). Ueber das Alter der Veda's nach Colebrooke s. dessen Abh. über die heil. Schriften der Indier übers. von Poley (Leipz. 1847) S. 53. Ueber das Alter der Zendbücher Spiegel's Uebers. des Avesta, Einl. S. 14., wo die Regierungszeit Artaxerxes III. (nicht II.) als der Endpunkt bezeichnet wird, über welchen die Abfassungszeit der ältesten Bestandtheile des Avesta nicht herabgerückt werden darf; jedoch bleibt das von uns S. 3 Gesagte in Kraft, dass die Niederschreibung derselben sicher nicht bis an das Zeitalter des Cyrus zurückreicht.

[2] (S. 22 ob.). Es ergeben sich indem wir den Pentateuch von Gen. c. 1 bis Ex. c. 6 zunächst rein äusserlich aus dem Gesichtspunkte des Gebrauchs der Gottesnamen betrachten folgende drei Klassen von Abschnitten:

I. Abschnitte, in welchen der Gottesname אלהים entweder ausschliesslich oder doch vorherrschend gebraucht ist (elohimische Abschnitte). Solche Abschnitte sind: I, 1. bis II, 3. (Schöpfung Himmels und der Erde); V (Toledoth Adams), aber 5, 29. יהוה; VI, 9—22. (Toledoth Noahs); VII, 9—24. (Eingang in die Arche), aber 7, 16. יהוה; VIII, 1—19. (Ende der Fluth); IX, 1—17. (Bund mit Noah); XVII (Einsetzung der Beschneidung), nur 17, 1. יהוה; XX (Sara's Rettung von Abimelech), nur 20, 18. יהוה; XXI, 1—21. (Geburt Isaaks und Vertreibung Ismaels), nur 21, 1. יהוה; XXI, 22—34. (Bund Abrahams mit Abimelech), nur 21, 33. יהוה; XXV, 1—18. (Söhne Ketura's, Abrahams Tod und Toledoth Ismaels) mit nur einmaligem אלהים; XXVII, 46. bis XXVIII, 9. (Jakobs Entlassung nach Haran und Esau's Heirath), einmal אלהים, einmal אל שדי; XXXI (Jakobs Abschied von Laban), nur 31, 3. u. 49. יהוה; XXXIII (Jakobs Heimkehr); XXXV (Jakobs Zug nach Bethel und Vollendung der Dodekas); (XL) XLI bis L (Geschichte Josephs in Aegypten), nur 49, 18. יהוה; Ex. I bis II (Israels Druck in Aegypten und erste Vorbereitung der Erlösung). Mit אלהים wechselt in diesen Abschnitten אל שדי und אל in Verbindungen wie אל אלהי ישראל 33, 20. und אל בית-אל 35, 7. (vgl. יהוה אל עולם 21, 33.) oder für sich allein 35, 1. 3., nur ein einziges Mal אֲדֹנָי 20, 4.

II. Abschnitte, in welchen der Gottesname יהוה entweder ausschliesslich oder doch vorherrschend gebraucht ist (jehovische Abschnitte). Ueber die Ausnahmen in diesen Abschnitten sprechen wir am Schlusse der Aufzählung: II, 4. bis III, 24. (Anfang der Geschichte des Menschen); IV (Geschichte des ersten Weibessamens); VI, 1—8. (Steigendes Verderben vor der Fluth); VII, 1—8. (Eintritt in die Arche); VIII, 20—22. (Noahs Alter und Jehova's Segen); IX, 18—27. (Noahs Völkerweissagung); X (Völkertafel); XI, 1—9. (Sprachverwirrung); XII, 1—9. (Abrams Zug nach Kanaan auf Jehova's Ruf); XII, 10—20. (Abram in Aegypten); XIII (Abrams Trennung von Loth); XV (Abrams Glaube und Bundesopfer); XVI (Ismaels Geburt, Hagars Flucht und Rückkehr); XVIII (Besuch Jehova's in Abrahams Zelt); XIX (Untergang Sodoms und Gomorrha's und Loths letzte Geschichte); XXIV (Isaaks Heirath); XXV, 19—26. (Geburt der Zwillingskinder); XXVI (Isaaks Leiden und Freuden); XXVII, 1—40. (Uebergang der Erstgeburt an Jakob); XXX, 25—43. (Neuer Vertrag zwischen Jakob und Laban); XXXVIII (Geburt des Perez und Serah); XXXIX (Jehova mit Joseph im Hause Potiphars und im Gefängniss); Ex. IV, 18—31. (Mose's Rückkehr nach Aegypten); Ex. V (Pharao's schnöde Behandlung der Gesandten Jehova's). Unter diesen Abschnitten unterscheidet sich Gen. II, 4. bis III, 24. durch den herrschenden Gottesnamen יהוה אלהים, welcher im ganzen Pentateuch nur noch einmal Ex. 9, 30. vorkommt. Der Gottesname אלהים findet sich in jenem Abschnitte nur im Munde der Schlange und des Weibes. Der Ausnahmen vom durchgängigen Gebrauche des יהוה sind auch in den übrigen Abschnitten sehr wenige und zum Theil nothwendige oder leicht erklärliche. Mit יהוה wechselt am häufigsten אֲדֹנָי 15, 2. 8. 18, 3. 27. 30. 31. 32. 19, 18. Die beiderlei Abschnitte unterscheiden sich auch dadurch, dass die elohimischen mit אֵל, die jehovischen mit אֲדֹנָי wechseln; האלהים kommt begreiflicher Weise nicht in Betracht.

III. Ausser diesen zwei Klassen giebt es eine dritte solcher Abschnitte, in welchen der Gebrauch von יהוה und אלהים sich die Wage hält (gemischte Abschnitte). Die Absicht ist handgreiflich in Gen. XIV (Abrams Heldenkampf gegen die vier Könige der Heiden), wo Melchisedek Gott אל עליון, Abram aber יהוה אל עליון nennt. Aber nicht gleicherweise aus innern Gründen erklärlich ist die Mischung der Gottesnamen in den Abschnitten XXII, 1—19. (Isaaks Opferung); XXVIII, 10—22. (Jakobs Traum zu Bethel); XXIX, 31. bis XXX, 24. (Geburt und Benennung der elf Söhne Jakobs). Ein anderer Abschnitt Gen. XXXII (Jakobs Furcht und siegreicher Kampf) ist vorn und hinten elohimisch, in der Mitte jehovisch. In Ex. III, 1. bis IV, 17. (Mose's Berufung) kommt neben יהוה achtmal (ה)אלהים vor.

Abschnitte, in denen gar kein Gottesname vorkommt (Abschnitte latenten Charakters): XI, 10—32. XXII, 20—24. XXIII. XXV, 27—34. XXVII, 41—45. XXIX, 1—30. XXXIV. XXXVI. XXXVII. XL. Ex. II, 1—22.

Von Ex. VI, 1. bis VII, 7. (Mose's und Ahrons Ausrüstung zu ihrem Berufe) verschwindet der Name אלהים als Charakteristisches ganzer grosser Abschnitte. Jedoch finden sich noch einige Nachspiele, unter denen der kleine elohimische Abschnitt Ex. XIII, 17—19. (Anfang des Wanderzugs Israels) hervorsticht.

³ (S. 22). Der Plural אלהים ist nach Baumgarten ein numerischer und bezeichnet ursprünglich Gott mit Einschluss der Engel, Gott inwiefern er durch eine Mehrheit geistiger Wesen sich offenbart und wirkt, welche schlechthin seine gleichsam durchsichtigen Organe, in denen alles Andere verschwindet und nichts Anderes sich zeigt, als göttliche Macht, göttliche Herrlichkeit und göttlicher Wille; nach Hofmann (Schriftbeweis I, 74—77) ist der Plural ein abstractiver oder neutraler (*τὸ σέβας* als Bez. für *τὸ θεῖον*), unter dessen Begriff die Geister als *θεῖον γένος* zwar nicht ursprünglich zusammengefasst sind, aber zusammengefasst werden können; nach meiner Ansicht ist der Plural ein intensiver, von einer Mehrheitsvorstellung, aber einer innerlich multiplicirenden ausgehend, wie ohne Zweifel אלים und קדושים (von Gott dem Einen), auch אדונים und בעלים (da schon die Singulare אדון und בעל ursprüngliche Abstracta sind: Herrschaft, davon Herr und also der Plural nicht wieder ein Abstractum sein kann). Auch nach dieser Ansicht liegt es allerdings nahe, den Plural gleich ursprünglich als Inbegriff Gottes und der Engel zu fassen, wie nach der ältesten indischen Religion der Gattungsname *Aditja* (die unvergänglichen Lichtgeister) auch *Varuna* (den Himmelsgott) und in der altpersischen der Gattungsname *Amĕscha-çpenta* den *Ahura-mazda* mitbegreift und wie im Neupersischen *Jazdân* (die Genien) mit Verwischung des Pluralbegriffes Name Gottes geworden ist. Da aber die Engel Gen. c. 6 בני האלהים heissen, so muss der Plural auch abgesehen von den Engeln Gott den Absoluten bedeuten. Die Engel sind im israelitischen Bewusstsein nur insofern אלהים als sie in nächster Nähe theilhaben an der durch אלהים ursprünglich und zunächst bezeichneten absoluten Machthoheit Gottes über die Welt. Mit andern Worten: der Plural אלהים als Gottesname ist nicht collectiv gedacht, sondern bezeichnet Gott und die Engel zugleich in derselben Weise, wie *ὁ Χριστός* Christum und die Gemeinde Christi zusammen bezeichnen kann (s. S. 256 f. unseres Comm.), oder, wie Hofmann es treffend ausdrückt (a. a. O. S. 350): אלהים ist der alleinige, alle in der Welt wirksamen Kräfte u n t e r s i c h beschliessende Gott; diese Kräfte sind persönliche Wesen, welche der körperlichen Welt gegenüber mit Gott zusammen, aber Gott gegenüber als die persönlich lebendigen Mittel seines Waltens gewusst sind.

⁴ (S. 23). Meine Auffassung ist weder ganz die Baumgarten's noch Hofmann's (Schriftbeweis 1, 81 f.). Nach Baumgarten bed. יהוה den dessen Sein sich bewegt, in geschichtlicher Entwickelung begriffen ist; das Merkmal der Geschichtlichkeit welches dem Namen zukommt liegt also

in der Imperfectivbildung. Mit dieser verbindet sich aber nicht sowohl die Vorstellung der Fortbewegung als vielmehr der Zuständlichkeit. Nach meiner Auffassung dagegen liegt das Merkmal der Geschichtlichkeit in dem Verb. הוה; dieses bed. nicht *εἶναι* (wie יֵשׁ wovon תּוּשִׁיָּה *οὐσία*, ein Chokmawort), sondern *γίγνεσθαι*; יהוה also den dessen persönliches Sein ein fort und fort sich selbst setzendes ist. Dass ein fort und fort sich aus sich selbst setzendes, frei sich aus sich selbst bestimmendes, liegt in der Aussage אהיה אשר אהיה; Hofmann vergleicht dazu richtig Ex. 33, 19. 2 Kön. 8, 1. Wenn aber Hofmann auf Grund dieser Aussage יהוה „den sein selbst Seienden" erklärt, mit dem Bemerken jedoch: nicht abgesehen von der Geschichte, sondern in ihr, so finde ich dagegen diese geschichtliche Seite des Begriffs, welche zur metaphysischen hinzuzunehmen ist, im Worte selbst ausgedrückt, und stimme darin mit Baumgarten, dass der Wortbegriff in sich selbst ein geschichtlicher ist, kein blos metaphysischer, etwa wie im späteren Sanskrit *svajambhu* der Selbstseiende oder *ahura* in *ahuramazdâ*, wenn dieses, wie Windischmann und Schlottmann annehmen, auf die Wurzel *as* (*esse*, hebr. יֵשׁ) zurückginge.

[5] (Ebend.). Auch Caspari (Ueber Micha den Morasthiten und seine proph. Schrift, Christiania 1851, S. 5—9) giebt die Wahl zwischen den Aussprachen יַהֲוֶה (יַהְוֶה) oder יַהֲוָה (יַהְוָה), welche beide grammatisch gleich möglich sind, während man wenn das formative Jod mit Segôl gesprochen worden wäre die Verkürzung יֶהוּ statt יָהוּ erwartete. Die Aussprache יַהֲוֶה (יַהְוֶה, wofür sich יַהְלְמוּן Ps. 74, 6. vielleicht auch der Stadtname יַבְנֶה anführen lässt) findet er überwiegend wahrscheinlich, weil bei diesem Auslaut auf *ĕh* die Verkürzungen יָהוּ, יְהוֹ, יוֹ sich leichter erklären lassen und weit mehr Analoga für sich haben, sodann weil das אֶהְיֶה Ex. 3, 14. an ein *n. imperf.* von הוה, welches auf *ĕh* endigte, denken lässt. Die Gewichtigkeit dieser Gründe erkenne ich an. Erwägt man, dass die Aussprache des Gottesnamens sich von der göttlichen Selbstbenennung אֶהְיֶה so wenig weit als möglich entfernt haben wird, dass für die Aussprache יַהֲוֶה sich die meisten grammatischen Wahrscheinlichkeitsgründe vereinigen und dass, wie uns Theodoret (*Quaestio XV. in Exodum*) berichtet, die Samaritaner *Ἰαβέ* sprachen, so ist es mehr als wahrscheinlich, dass der Name ursprünglich יַהֲוֶה (יַהְוֶה) lautete. Wenn, beiläufig bemerkt, Röth (Gesch. der Philosophie Bd. 1, *not.* 175) *Jaho* für die richtige Aussprache hält, weil eine der ägyptischen *Joh* d. i. Lichtgottheiten zur hebräischen Nationalgottheit geworden sei, so lasse er sich gesagt sein, dass Jehova nach Ex. 12, 12. der Strafrichter der Götter Aegyptens und also auch ihrer alten und modernen Verehrer ist.

[6] (S. 26). Man beachte wohl: wir gestehen zu dass auch die elohimischen Stücke selten und vorspielsweise יהוה gebrauchen, wie z. B. Gen. 49, 18., wo bereits in der Periode El-Schaddai's der neue Gottesname, welcher die Sonne der folgenden Periode werden soll, vorspiels-

weise aufblitzt (s. meine Biblisch-proph. Theol. S. 290). Die elohistische Geschichtschreibung ist sich bewusst, dass die Offenbarung Gottes als יהוה in der mosaischen Zeit die Entfaltung und Concentration eines schon in der patriarchalischen Zeit vorhandenen keimartigen und sporadischen Anfangs ist, eines Anfangs welcher da wo von der eigentlichen Signatur beider Perioden die Rede ist zum verschwindenden Moment wird. Man ist deshalb berechtigt, Ex. 6, 3. mit Joh. 1, 17. 7, 39. Gal. 3, 23. und mehreren andern paulinischen Worten über den Unterschied beider Testamente zu vergleichen und daraus zu folgern, dass aus Ex. 6, 3. so wenig gänzliche Unbekanntschaft der patriarchalischen Zeit mit dem Gottesnamen יהוה geschlossen werden kann, als aus Joh. 1, 17. 7, 39. Gal. 3, 23. gänzliche Unbekanntschaft des A. T. mit *χάρις*, *πνεῦμα ἅγιον* und *πίστις* — auch zu folgern, dass der Verf. von Ex. 6, 2 ff. den Gottesnamen יהוה in der Geschichte der patriarchalischen Zeit nicht schlechthin vermieden haben wird. Auch das ist gewiss, dass die Genesis in ihrer gegenwärtigen Mischung der Gottesnamen die Identität des Gottes Israels und des Gottes der Vorzeit, das Werden der Offenbarung Gottes als Jehova, die vorgeschichtliche Mischung der beiden Namen entsprechenden göttlichen Eigenschaften und Thätigkeitsweisen darstellen soll. Aber alle diese Erwägungen vermögen die Beobachtung nicht zu erschüttern, dass der Genesis eine elohistische Grundschrift unterliegt, welche einen anderen Verf. hat als den des ganzen uns vorliegenden Werkes.

[7] (S. 26 unt. 27). Elohimisch sind folgende Ausdrücke:

1) אֲחֻזָּה Besitz 17, 8. 48, 4. (אחזת עולם); 47, 11. (נתן אחזה); 49, 30. 50, 13. (אחזת קבר). Es kommt ausserdem noch 23, 4. 9. 20. (Kaufhandel mit den Hethiten) vor, in einem Abschnitte, welcher, da 49, 30. 50, 30. darauf zurückgewiesen wird, elohistisch sein wird. Sodann noch 36, 43. (ארץ אחזתם), in einem Abschnitte, der keinen Gottesnamen enthält, aber תלדות עשׂו überschrieben ist und dadurch sich als elohistischen giebt.

2) אֶרֶץ מְגוּרִים Land des Fremdlingaufenthalts, siebenmal bis Ex. 6, 4. einschliesslich, und immer in entschieden elohimischen Abschnitten.

3) לְדוֹרוֹתֵיכֶם und לְדוֹרוֹתָם häufig in Ex., Lev., Num. und in der Genesis nur c. 17, aber gerade in dem entschieden elohimischen Abschnitte von der Beschneidung. Auch לדורות עולם steht Gen. 9, 12. in einem rein elohimischen Abschnitte.

4) לְמִינוֹ (לְמִינָהּ) Gen. c. 1 und in der Fluthgeschichte gerade in solchen Stücken, die sich durch den Gottesnamen אלהים auszeichnen. In elohimischem Zusammenhange wechselt damit Gen. 8, 19. למשׁפחותיהם. Das Wort findet sich sonst nur bei Ezechiel (47, 10.), der seinen Styl an dem alten Muster der Thora gebildet hat.

5) בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה an ebendemselbigen Tage 7, 13. 17, 23. 26. (alles rein elohimisch), sonst noch Ex. c. 12 (dreimal), Lev. c. 23 (sechsmal), Num. 19, 16. Dt. 32, 48. (Anhang).

6) פַּדַּן אֲרָם Mesopotamien 28, 2—7. (öfter), 31, 18. 33, 18. 35, 9. 46, 15. 48, 7. alles elohimische Stücke und 25, 20. sicher elohistisch. Wie könnte es zufällig sein, dass in den jehovischen Stücken dafür überall אֲרַם נַהֲרַיִם steht!

7) פָּרָה וְרָבָה fruchtbar sein und sich mehren findet sich merkwürdigerweise nur in den elohimischen Stücken Gen. c. 1. c. 8, 17. 9, 1. 7. 35, 11. 47, 27. und auch das Hi. הִפְרָה steht überall in elohimischer Umgebung 17, 6. 20. 28, 3. 41, 52. 48, 4. (Lev. 26, 9.).

8) הֵקִים בְּרִית findet sich in Gen. I bis Ex. VI nur in elohimischen Stücken 6, 18. 9, 9. 11. 17, 7. 21. Ex. 6, 4. Die jehovischen Abschnitte haben dafür כרת ברית 15, 18. 26, 28. Dieses findet sich zwar 21, 27. 32. 31, 44. auch in elohimischer Umgebung, aber הקים ברית ist ein ausschliesslich elohimischer Lieblingsausdruck.

Weniger Gewicht wollen wir darauf legen, dass die Ausdrücke אוֹת בְּרִית, בְּרִית עוֹלָם, נָתַן בְּרִית sich ausschliesslich in entschieden elohimischen Stücken 9, 1 — 17. u. c. 17 finden. Auch das in elohimischen Stücken übliche זָכָר וּנְקֵבָה zählen wir nicht mit, denn Gen. 7, 3. steht es in offenbar jehovischem Contexte. Auch שֶׁרֶץ und שָׁרַץ nicht, obwohl diese Ausdrücke bis Ex. VI nur in elohimischem Zusammenhange vorkommen, weil שָׁרַץ Ex. 7, 28. (freilich nur in dieser Einen Stelle) in einer Umgebung steht, die als jehovistisch gilt. Auch לְחֹק und לְחֻקַּת עוֹלָם nicht; denn ersteres findet sich nur Gen. 47, 26., letzteres bis Ex. VI gar nicht, die Zugehörigkeit beider zum elohistischen Styl ergiebt sich erst aus einem weiteren Umblick. Auch אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת nicht, weil es Gen. 2, 4. an der Spitze des Jehova-Elohim-Abschnitts steht. Abgesehen von diesem Einen Abschnitte ist תולדות überall elohistisch. Es findet sich a) in solchen Abschnitten, in welchen der Gottesname אלהים vorkommt und herrscht Gen. V. VI, 9 ss., b) in Abschnitten latenten Charakters, welche sich aber übrigens durch elohistischen Sprachgebrauch kennzeichnen XI, 10 ss. XI, 27 ss. XXV, 12 ss. XXXVI, 1 ss. XXXVII, 2 ss. (Num. III, 1 ss.). Dass תולדות auch X, 1. (trotz V. 9.) und XXV, 19. (trotz V. 21—23.) elohistische Abschnitte eröffnet, und welche eigenthümliche Bewandtniss es mit II, 4. hat, darüber im Commentar.

[8] (S. 30). Auf einem mir vorliegenden Blatte vom 14. Jan. 1848 spricht sich der sel. Drechsler vor sich selber über den Wechsel der Gottesnamen folgendermassen aus: „Ja es ist an dem! Diese Theorie, die bisher von Hengstenberg und mir gegebene zur Erklärung der Gottesnamen thut's nicht! Der didaktische Gesichtspunkt — das ist das Princip, welches allein hilft! Als Grundlage aller folgenden Theologie den Sinn der Gottesnamen *Elohim* und *Jehova* und — da in jeden derselben eine Seite göttlichen Wesens gefasst ist — ebendamit also auch eine sehr folgenreiche Unterscheidung in dem göttlichen Wesen selbst und zwei sehr wichtige Verhaltungsweisen Gottes der Welt gegenüber zu lehren,

durch zweckmässigen Gebrauch der Gottesnamen dies zu lehren — dieser didaktische Zweck, welchem Hengstenberg hie und da (S. 315. 327 f.) auf der Spur ist, nicht die blose Angemessenheit des Namens zum Inhalte ist die Basis einer richtigen Erklärung.“ Damit vergleiche man das Bekenntniss Keil's (Ueber d. Gottesnamen im Pentateuch, Rudelbach-Guericke's Zeitschrift 1851, 2): „Alle bisherigen mit so grossem Scharfsinn unternommenen Versuche, den Wechsel der Gottesnamen in der Genesis aus innern d. h. in ihrer verschiedenen Bedeutung liegenden Gründen zu erklären, sind missglückt“, der ähnlich lautenden Bekenntnisse Ebrard's (Das Alter des Jehova-Namens, Niedner's Zeitschrift 1849, 4) und Tiele's (Bemerkungen zu Kurtz's Einheit der Genesis, Studien u. Kritiken 1852, 1) zu geschweigen. Der Erstere meint, dass der Gottesname יהוה, vor Mose unbekannt, zu einem didaktischen Zwecke, welcher den historischen überwog, in die vormosaische Zeit zurückgetragen ist; der Letztere: „Es ist hier kein anderer Grund des Wechsels als der, dass der Hebräer die Freiheit fühlte beide Namen (trotz des unter ihnen stattfindenden Unterschiedes) willkürlich *promiscue* zu gebrauchen.“

II. Zur Auslegung.

[9] (S. 44). Obgleich das phönizische *Κολπίας* (Sanchuniathon ed. Orelli p. 12. *ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου*) nicht = קול פי יה sein kann, da der Gottesname יהוה *Ἰευώ* den Phöniziern zwar bekannt ist, aber als Name des jüdischen Gottes (*ib.* p. 2), so glaube ich doch auch jetzt noch trotz der Gegenbemerkung Ewald's (Abhandl. über Sanchuniathon, Gött. 1851. S. 40, wonach *Κολπίας* Westwind von خلف *opp.* קדם bedeuten soll), dass das Wort einen göttlichen Hauch bedeutet und Röth (Geschichte der Philosophie Bd. 1, S. 251, *not.* 291) hat sicher das Richtige getroffen, wenn er *Κολπία* = קול פִּיחַ Windeswehen, Geisteswehen fasst und das anderwärts von Sanchuniathon gebrauchte *πνοὴ ἀέρος* für die Uebersetzung hält. So ist es; קול פיח ist phönizisch dasselbe was hebräisch קול דממה דקה 1 Kön. 19, 12.

[10] (S. 48). „Wir nehmen den Schöpfungsbericht — sagt Hofmann, Schriftbeweis 1, 232 — für den Ausdruck der Kenntniss, welche der erstgeschaffene Mensch von dem hatte, was seinem Dasein voraufgegangen. Eine solche Kenntniss konnte er aber haben ohne dass es einer besondern Offenbarung bedurfte. Aehnlich wie sich dem Naturforscher unserer Tage die Anfangsgeschichte der Erde aus ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit erschliesst, wird sich dem erstgeschaffenen Menschen die Gegenwart der Welt, welche er in ihrem Verhältniss zu ihm ebenso rein als unmittelbar erkannte, in eine Geschichte, wie diese Welt geworden, umgesetzt haben.“

[11] (S. 68). Ueber *apo vanguhis* s. Spiegel, Ueber einige eingeschobene Stellen im Vendidad S. 29 ff. Auch die indischen Religionsurkunden

kennen, wie Prof. R. Roth in Tübingen mir mittheilt, diese מים אשר מעל לרקיע. Nicht im Reiche der Luft (*antarixam, ragas*) zwischen Erde und Himmel, sondern jenseits desselben im unendlichen Himmelsraum hat das Licht, haben auch die himmlischen Gewässer ihre Heimathsstätte; im Luftraum walten Götter (unter ihnen *açvin* Morgenröthe, *sûrja* Sonne u. s. w.), um den Weg des Lichtes zur Erde frei zu halten, seiner belebenden Kraft Zugang zu verschaffen und das Rinnen der himmlischen Gewässer auf die Erde zu vermitteln. Im Anfange des 10. Buchs des Rig-Veda ist „Hingehen (Abscheiden) zu den grossen Gewässern“ s. v. a. in das Reich der Seligen versetzt werden, vgl. auch Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft II, 225. Wenn nach ägyptischer Vorstellung der Sonnengott (*Ra*) in seinem Nachen alltäglich den Himmelsocean (*Nun-pa*) durchschifft, so ist dieser gleichfalls jenseits der irdischen und planetarischen Welt befindlich gedacht (Brugsch, *Liber Metempsychosis Vet. Aeg.* 1851); die Sonne ist nicht wie nach Gen. 1, 14. ברקיע השמים, sondern heidnisch über diese hinausgerückt und zum obersten Gott gemacht.

[12] (S. 74). Der Parsismus (nach Spiegel der spätere unter assyrisch-babylonischem Einflusse) denkt sich die Sterne gleichfalls nach Art eines Heeres zum Kampfe aufgestellt; die zwölf *Akhter's* (Zodiakalbilder) gelten als Heerführer Ahûramazda's, die sieben *Avâkhter's* (Planeten) als Heerführer des Angramainyus. Durch diese Vorstellung schimmert, wie durch viele andere, eine jenseits der Heidenthümer gelegene urzeitige Erkenntniss.

[13] (S. 81). In Betreff dieser scheinbaren Anlage der Schöpfung auf Tödtung eines Lebendigen durch das andere sagt R. H. Lotze in seiner Allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens (1851) S. 625 f.: „Unstreitig war die frühere teleologische Auffassung, die hier überall sogleich und überall nur die zweckmässigen und gültigen Einrichtungen der Vorsehung sah, unvollkommen und voreilig; denn gerade die moralische Betrachtung dieser Verhältnisse, die zu einer physiologischen Theodicee führen könnte, erwartet noch ihre Anfänge und findet wenig Vorschub in allen jenen Thatsachen, in denen man unmittelbar ebensowohl eine systematisirte Grausamkeit der Natur gegen ihre Geschöpfe sehen kann, die sie den grössten Qualen gegenseitiger Bekämpfung überliefert und denen sie einen Lebensgenuss häufig nur durch die Martern eines andern Wesens zu verschaffen weiss.“ Bei dieser Verweisung auf eine künftige, jetzt noch unangefangene physiologische Theodicee fällt mir eine ähnliche Vertröstung Oersted's ein, welcher auf seinem Standpunkte auch die Missgeburten in ihrem Zusammenhange mit der Gesetzmässigkeit der ganzen Natur begreifen zu können meint, aber hinzufügt: „nach welchen Gesetzen sie in die Vernunftharmonie des Ganzen eingeordnet werden, wird wahrscheinlich erst eine späte Entdeckung sein“ (Neue Beiträge zu dem Geist in der Natur, Leipz. 1851, S. 138).

[14] (S. 85. 86). Die Ansicht Hofmann's über Sabbat und Sonntag (Zeitschrift für Prot. u. Kirche 1851, Januar, S. 24 ff.) unterscheidet sich von der meinigen dadurch, dass sie die göttliche Weisung, Geschäft und Geschäftsfreiheit auf einander folgen zu lassen, für das verpflichtende Wesentliche des Schöpfungssabbats und die alttest. Sabbat- wie die neutest. Sonntagsfeier nur für angemessene Formen hält, in welchen die jener Weisung entsprechende Gesinnung sich ausprägt, während es nach meiner Ansicht eines solchen allgemeinen sittlichen Gedankens, welcher Sabbat und Sonntag zusammenhalte, gar nicht bedarf. Der Sabbat ist und bleibt der gottgesegnete und gottgeheiligte Gedenktag der abgeschlossenen Schöpfung und predigt uns fort und fort, dass alles Geschaffene zu Gottes Ruhe eingehen soll; seine gesetzliche gemeindliche Feier ist aber aufgehoben, wie alle der alttest. Volksgemeinde geltenden mosaischen Institutionen, und ein anderer Tag der schöpfungsgesetzlichen Woche, der Sonntag, wird kirchlichem Brauche gemäss gefeiert, weil die vollbrachte Schöpfung vor der vollbrachten Erlösung, durch welche der Eingang in jene Ruhe beschafft ist, in den Hintergrund tritt. Der Sabbat verbleibt in seiner, dem Namen אלהים entsprechenden heilsgeschichtlichen Bedeutung, aber entkleidet seiner mosaisch-gesetzlichen Umhegung. Das Ende aller Geschichte ist nicht ein ewiger Sonntag, sondern ein ewiger Sabbat.

[15] (S. 97—99). Mit dem hier S. 97 Gesagten stimmt auch Hofmann, Schriftbeweis 1, 250—261 überein, aber nicht mit der S. 98 f. gegebenen Lösung. Die Erhabenheit des Menschen über das Thier gründet er nur darauf, dass der Mensch נפשׁ חיה wie das Thier, aber gottesbildlicher Weise ist; auf dem Einhauchen (ויפח) liegt ihm kein sonderlicher Nachdruck. Auch fasst er das Einhauchen als Eingehen des göttlichen Geistes, durch welches der selbstständige Lebensodem des Menschen d. i. sein Geist oder seine Seele gesetzt wird, während nach meiner Ansicht נשׁמת חיים nicht das Produkt des göttlichen Einhauchens, sondern der eingehauchte göttliche Hauch selbst ist. Wenn er aber in „Weissagung und Erfüllung" kein geschöpfliches menschliches πνεῦμα anerkannte, sondern nur das dem Menschen als Individuum inwohnende göttliche, jetzt aber im „Schriftbeweis" beides combinirt und das dem Menschen als Individuum inwohnende göttliche πνεῦμα als Entstehungs- und Lebensgrund eines selbstständigen geschöpflichen betrachtet, von welchem als dem bedingenden Leben die ψυχή sich nur als das bedingte, nicht substantiell unterscheidet, so hat das meine vollste Zustimmung.

[16] (S. 99). Das über den „Historisch-kritischen Commentar zur Genesis" von Sörensen (Kiel 1851) ausgesprochene Urtheil ist hart; was soll man aber von einem Buche sagen, welches keine Bezeugung des Pentateuchs vor Philo, Josephus und dem N. T. anerkennt, die prophetischen Schriften des A. T. sämmtlich in die Hasmonäer-Zeit versetzt, ihre messianischen Weissagungen auf Johannes Hyrcanus bezieht, die Ausführung

Israels aus Aegypten wie sie die Thora erzählt für eine erst nach dem babyl. Exile entstandene Sage hält, die Völkertafel als Darstellung der Gestaltung Asiens zur Zeit Ptolemäus' II. um 250 v. Chr. ansieht u. s. w.! Wir wollen zur Ehre des Verf. annehmen, dass er die Richtung die er verfolgt der Selbstvernichtung preiszugeben beabsichtigt hat.

[17] (S. 100—104). Die Paradiesesströme. Unser dem „woselbst das Gold ist" entnommenes Bedenken gegen die Erklärung des פִּישׁוֹן = Indus ist durch Ritter, Erdkunde Th. XIV, S. 414 ff. vollkommen erledigt. Gerade das Stromgebiet des oberen Indus ist das reichste Goldland; eben hier ist das Land der goldholenden Inder bei Herodot, der Dardi (Daradä) bei Megasthenes, Arrian, Strabo und Plinius, der in goldreichem Erdboden ihre Höhlen aufwerfenden Myrmeken, und der Reichthum dieses Gebietes an Goldgerölle in den Flüssen, an goldhaltigem Boden, an Goldgruben hat sich neuerdings auf's Glänzendste bestätigt. Es bleibt also nur das Eine Bedenken, dass zwischen פִּישׁוֹן und Indus (*Sindhu*) keine Aehnlichkeit des Klanges und der Bedeutung besteht. Das Bedenken gegen גִּיחוֹן = Nil, dass dieser Name als Name des Nils sonst nicht gebräuchlich ist, ermässigt sich durch die Erwägung, dass es der eigenthümliche Name des oberen Nil sein kann. Die älteren jüdischen Erklärer verstehen freilich פִּישׁוֹן vom Nil (Midrasch, Saadia, auch der arab. Samarit.); indess spricht dafür, dass גִּיחוֹן Name des oberen Nils sei, vielleicht der Samarit., welcher umschreibt: אסקוף der um כופין fliesst, wofür die von Kuenen herausgegebene arab. Uebers.: der Gihun der um das Land Sudan fliesst d. i., wie mir scheint, der Goǵeb (auf unseren Karten: Goschop), welcher in spiralförmigem Laufe Kaffa umgiebt, nach den Untersuchungen d'Abbadie's einer der Quellströme des Nil (bestritten von Beke, *Enquiry into M. Antoine D'Abbadie's Journey to Kaffa. Ed. II.* 1851). Gegen die Möglichkeit eines von der biblischen Erzählung vorausgesetzten asiatischen Ursprungs des Nils wird man einwenden, dass eine solche Unkenntniss des Laufes des Nils bei einem Israeliten, zumal der mosaischen Zeit, undenkbar sei. Aber es handelt sich ja nicht um den Lauf des Nils innerhalb Aegyptens. Dass dieser Lauf von Süden nach Norden gehe, wusste allerdings jeder Israelit, aber über den Ausgangsort des Flusses hatte das Alterthum nur unsichere Vermuthungen, die ägyptischen Priester wussten darüber nichts und Herodot konnte in Aegypten darüber nichts nur einigermassen Wahrscheinliches erfahren, s. *Hecataei Milesii Fragmenta ed. Klausen* p. 119—121. Ueber die seltsame Täuschung, welcher sich Alexander der Grosse während seines Aufenthalts in Indien eine Zeit lang über die Quellen des Nils hingab s. *Alexandri M. Historiarum Scriptores aetate suppares ed. Geier* p. 118 s. Pomponius Mela lehrt sogar, dass der Nil in der Antichthon (der unserer bewohnten Ländermasse gegenüberliegenden Erde), die von uns durch das Meer getrennt sei, entspringe, unter dem Bette des Oceans fortströme und endlich nach Oberägypten gelange, s. die interessante Abh. Letronne's über die Lage des Paradieses (besond. über den unterirdischen Lauf der

Flüsse) in Alex. v. Humboldt's Kritischen Unters. über die hist. Entwickelung der geogr. Kenntnisse von der Neuen Welt (übers. von Ideler) Bd. 2, 1852, S. 82 ff. Jedoch wird man, wenn sich auch die Möglichkeit einer vom Verf. gedachten ursprünglichen Einheit des Indus und Nil mit dem Euphrat und Tigris einigermassen begreifen lässt, sich zuletzt immer wieder sagen müssen, dass die Deutung der beiden Namen vom Indus und Nil eine blose, selbst durch die exegetische Tradition nur unzureichend gestützte Hypothese ist. Es bleibt immer ein zur Bescheidenheit mahnender Umstand, dass *'Gaihûn* der semitische Name des Oxus, wie *'Gaihân* der semitische Name des (kleinarmenischen und cilicischen) Pyramus ist (s. die Erklärung der beiden Namen in dem von Juynboll herausgegebenen *Merâssid* und die Beschreibung in Abulfeda's Geographie, Pariser Text, S. 44. 50. 61 f., dazu Reinaud's Uebersetzung Bd. 2, S. 44. 55. 63. 77 f.) und dass es ein asiatisches כּוּשׁ (*Κοσσαία*) d. i. Aethiopien giebt, welches sich nach dem Kaukasus hin erstreckt. Bemerkenswerth ist auch der Ausspruch Muhammeds (gewiss unächt, wie mir Prof. Fleischer mittheilt): „Der Saihân (d. i. der Sarus *Ψάρος*, nicht wie Ed. Eichwald in seiner Geographie des Caspischen Meeres meint der Iaxartes) und der 'Gaihân und der Nil und der Phrat — diese alle gehören zu den Paradiesesströmen" (s. Arnold's *Chrestomathia arabica* p. 23, vorletzte Zeile). Wenn aber auch Indus und Nil aus der Zahl der Paradiesesströme auszuschliessen sind, so ist die Angabe Gen 2, 10. doch auch schon mit den jetzigen Stromverhältnissen des Tigris und Eufrat ganz unvereinbar. Der westliche Eufrat (*Frat-su*), dessen Quellen Moritz Wagner in seiner Reise nach Persien und dem Lande der Kurden (Bd. 1, 1852) aus eigener Anschauung genau beschrieben hat, entspringt auf dem Domlu-Dagh, einem Gipfelthale des Giaur-Dagh bei Erzerum; der östliche Eufrat (*Murad*) auf Tschir-Geduk, einem der Bergrücken des Ala-Dagh im Paschalik Bajazid; der Tigris nördlich von Diarbekr in dem von dem obern Eufratlaufe an drei Seiten umschlossenen Gebirge. Die Hauptquellen des Tigris liegen zwar nur 2000 Schritte vom Eufratufer entfernt, aber erst 200 Meilen abwärts vermischen sich die Wasser beider Ströme, während nach Gen. 2, 10. Tigris und Phrat einen gemeinsamen Quellstrom hatten. Die bedeutenden Veränderungen, welche in historischer Zeit die Stromverhältnisse des 'Gaihun (Oxus), Saihan (Sarus) und Eufrat erlitten haben (s. von Schubert, Geschichte der Natur Bd. 1, 1852, S. 698—700) reichen nicht aus, die Angabe Gen. 2, 10. begreiflich zu machen. Wir können und müssen aber daraus einen Schluss ziehen auf die ungleich grösseren Veränderungen, welche die Wegtilgung des Paradieses und die Katastrophe der grossen Fluth hervorgebracht haben mögen.

[18] (S. 105). Die Behauptung, dass es kein wildwachsendes Getreide gebe, lautet vielleicht zu kategorisch, indess ist das Vorhandensein ursprünglich wildwachsender (nicht blos verwilderter) Getreide-

arten immer noch nicht sicher erwiesen, s. darüber A. v. Humboldt, Ansichten der Natur (1849) 3, 206—211. Verwandt ist die Frage, ob der wilde Zustand, in welchem hier und da die Hausthiere gefunden werden, ein ursprünglicher oder verwilderter ist; Cüvier ist in Betreff des Kameels in Inner-Asien der letzteren Ansicht, s. ebend. S. 90 f. Sicher ist, dass Roggen, Gerste, Weizen nicht in geschlossenen Beständen felder- und massenweise wildwachsend sich finden und dass diese einjährigen, faserstöckigen Getreidearten menschlicher Pflege bedürfen, um nicht verdrängt zu werden und überhaupt um ihren Zweck zu erfüllen.

[19] (S. 106 f.). Hofmann (Schriftbeweis 1, 421 f.) übersetzt טוב ורע in Benennung des Baums nicht Gut und Bös, sondern Gut und Schlimm, weil durch das Verhalten zu dem Baume Erkenntniss d. i. Erlebniss des Lebens oder des Todes bedingt ist. Aber doch auch sittliche Freiheit oder Knechtschaft, da das Verhalten zu dem Baume zugleich Verhalten zu dem ihn betreffenden göttlichen Verbote ist. Somit wird in דעת טוב ורע beides liegen: Erkenntniss dessen was es um Gut und Bös ist und Erkenntniss des Guten und Schlimmen, welches aus beiden hervorgeht.

[20] (S. 108). Die hier aus Lüken mitgetheilte tibetische Erzählung ist buddhistisch, wohl aber nur der Ausbildung nach, s. die von Ant. Schiefner im Juni 1851 in der Petersburger Akademie gelesene Abh. über die Verschlechterungsperioden d. Menschheit nach buddhistischer Anschauungsweise (*Bull. histor.-philol. T. IX.* N. 1). Bei Zerstörung der alten Welt ward die Erde ganz zu Wasser und zu einem Meere; *schimä* ist der wie Sahne verdichtete honigsüsse Schaum dieses Wassers, die Erdessenz (sanskr. *prithivîrasa*). Von dieser Erdessenz assen die aus der Region der 'Abhâsvara(Licht)-Götter herabgesunkenen und zu Menschen gewordenen Wesen, „deren Leib aus dem Geiste entstanden, ohne Mängel, schön und farbig war; sie strahlten Licht aus, wandelten in der Luft, nährten sich von der Freude. Zu der Zeit gab es auf der Welt weder Sonne noch Mond, keine Sterne; weder Nacht noch Tag, keine Zeit, keine Weiber und keine Männer; es gab nur Wesen und Wesen. Als sie aber den Saft der Erde zu sich nahmen, erlangte ihr Körper Härte und Schwere und verlor seinen schönen Glanz, worauf in der Welt Finsterniss entstand und infolge dessen Sonne, Mond und Sterne, Nächte und Tage“ u. s. w.

[21] (S. 111). Nämlich in der die Schrift über die Kawi-Sprache einleitenden Abhandlung „über die Verschiedenheit des menschl. Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts“ (zuerst 1836), wo sich unter andern denkwürdigen Worten auch diese finden: „Nicht blos die primitive Bildung der wahrhaft ursprünglichen Sprache, sondern auch die secundären Bildungen späterer, die wir recht gut in ihre Bestandtheile zu zerlegen verstehen, sind uns gerade in dem Punkte ihrer eigentlichen Erzeugung unerklärbar. Alles Werden in der Natur, vorzüglich aber das organische und lebendige, entzieht sich unsrer

Beobachtung. Wie genau wir die vorbereitenden Zustände erforschen mögen, so befindet sich zwischen dem letzten und der Erscheinung immer die Kluft, welche das Etwas vom Nichts trennt, und ebenso ist es bei dem Momente des Aufhörens. Alles Begreifen des Menschen liegt nur in der Mitte von beiden" (Wilh. v. Humboldt's Werke Bd. VI, S. 33 f.).

[22] (S. 113). Vgl. Hofmann, Schriftbeweis 1, 357: „Der Mensch ist Einer geschaffen worden. So sagt zwar nicht der Schöpfungsbericht (Gen. c. 1), wohl aber der Bericht über den Anfang der Menschheitsgeschichte (Gen. c. 2). Jener, welcher das Verhältniss der Menschheit zu der auf sie abzielenden, in ihr abgeschlossenen Welt darstellt, redet gleich von Mann und Weib, weil aus ihnen das Menschengeschlecht herkommt; dieser dagegen, welcher das Verhalten des Menschen zu Gott erzählen wird, muss unterscheiden was der Mensch anfänglich gewesen und was er erst nachmals geworden ist, weil dadurch sowohl die Art seiner Sünde als auch die Strafe und die Aussicht auf Erlösung wesentlich bestimmt wird. Er ist der Mensch gewesen, ehe er der Mann des Weibes ward, eine Thatsache von gleicher heilsgeschichtlicher Wichtigkeit, wie dass das ganze Menschengeschlecht von Einem Paare stammt." Und S. 424: „Gott hat selbst der menschlichen Sünde diejenige Möglichkeit (näml. die der Täuschung ἀπάτη) geordnet, innerhalb deren sie geschehen, ohne gleich Gottesfeindschaft und Tod, also Ende der mit der Schöpfung des Menschen begonnenen Geschichte zu sein." Mit dem allen soll nicht gesagt sein, dass das Weib lediglich um der bevorstehenden Sünde willen geschaffen sei, sondern es wird nur schriftgemäss vorausgesetzt, dass, wie ich Hohesl. S. 175 es ausdrücke, die Ehe die Stiftung Gottes des Erlösers und Schöpfers zugleich ist, weil Schöpfung und Erlösung concentrische Kreise, deren einheitlichen Mittelpunkt der ewige Rathschluss der Erlösung bildet. Man wird, dieses erwägend, weder das was ich S. 110 über die Schöpfung des Weibes sage in Widerspruch mit Hofmann finden (denn nur dass das Weib ausschliesslich für den Zweck der Erlösbarkeit des Menschen geschaffen sei, wird geläugnet) noch das S. 80 u. 113 Gesagte in Widerspruch mit sich selber (denn ich läugne nicht minder, dass der Urmensch ein Mann im fleischlich sexuellen Sinne als dass er ein Mannweib gewesen, er hatte den geschlechtlichen Unterschied in keiner Weise an sich noch als solchen in sich).

[23] (S. 115). Dieser Unterschied der diabolischen und urmenschlichen Sünde ist in meiner Biblisch-proph. Theol. S. 205 nicht recht anerkannt.

[24] (Ebend.). Hofmann, Schriftbeweis 1, 412 will das אַף כִּי אָמַר וגו׳ der Schlange nicht als Frage gelten lassen, sondern als Ausruf der Verwunderung; aber ist dieser Ausruf (wie auch 1 Sam. 23, 3.) anders als mit Frageton gesprochen zu denken? Vgl. Ewald, Sprachl. §. 341 c.

[25] (S. 116). Eine befremdende Ausnahme macht hier die altpersische Kosmogonie. Sie kennt kein Eingreifen Ahrimans in die gute

Schöpfung Ormuzds, welche sich in drei Jahrtausenden vollzieht und mit der Schöpfung des Menschen endet. Während dieser drei Jahrtausende verhält sich Ahriman infolge einer mit Ormuzd abgeschlossenen Uebereinkunft ruhig und überdies hat ihn ein feierliches Wort Ormuzds bestürzt, so dass er sich nicht eines Andern besinnt. Erst nach den 3000 Jahren der Schöpfung beginnt der Streit Ormuzds und Ahrimans um die Herrschaft und das Hervortreten dämonischer Gegensätze gegen die gute Schöpfung, s. *Bundehesch ed. Westergaard* p. 5., Spiegel, Studien über das Zendavesta in Deutsch-Morgenl. Zeitschrift Bd. 5, Hft. 2, S. 228. Berührungen dagegen finden sich in der späteren brahmanischen, jedenfalls vorbuddhistischen Lehre von den periodischen Weltzerstörungen (*mahâpralaja* von *li* auflösen), insofern nach dieser Lehre die gegenwärtige Welt aus der Zerstörung der vorigen hervorgegangen und allerdings in ihrer Urgestalt ein תהו ובהו und ein תהום (s. die Anmerk. zu S. 108) in einem Sinne ist, welcher sich der Baumgarten-Kurtzischen Ansicht nähert, die erst neulich wieder von Schubert zu der kühnen Behauptung formulirt hat: „Der Schöpfer und Vater des Lichts, so wie aller Ordnung und Vollendung kann kein wüstes ungestaltetes Chaos, keine Finsterniss schaffen“ (Geschichte der Natur Bd. 1, 1852, S. 574). Merkwürdig ist eine von Molitor, Philosophie der Geschichte 3, 623 angeführte Stelle aus dem Buche Bahir, auf welche mich Baumgarten aufmerksam gemacht hat. Dort wird ausdrücklich gesagt, dass Tohu den Begriff des Nichtguten in sich schliesst (אין תהו אלא רע) und dass der Satan der Fürst über das Tohu ist (הוא שר על התהו). Aber das Schöpfungs-Tohu ist nach kabbalistischer Anschauung nicht eine Leere, welche die Folge abhanden gekommener Fülle, nicht eine Wüstniss, welche die Folge eines Geisterfalls, sondern die äusserste Schale des von da aus sich verinnerlichenden und vergeistigenden Seins, der annoch vorhandene Mangel des Lebens, der Ordnung, der Intelligenz, und der Satan hat sein Wesen in diesem Tohu, indem er das Lebendige dahin zurückstürzt (s. Franck, Die Kabbala. Deutsche Uebersetzung S. 163).

[26] (S. 118). S. Drechsler, Einheit u. Aechtheit der Gen. S. 79 und A. Wagner, Geschichte der Urwelt S. 500—503. Schon das in LXX. hinzugefügte ἔτι 2, 9. 19. geht von dieser Auffassung aus. Dagegen stimmt Hofmann (Schriftbeweis 1, 245—247) darin mit Ranke und Kurtz überein, dass der Bericht Gen. 2, 4 ff. in V. 5 f. sich in den dritten Schöpfungstag zurückversetze und die Schöpfung der Thiere V. 19. ohne Rücksicht auf die Zeitfolge da erwähne wo der Fortgang der Erzählung es fordert.

[27] (S. 121). Hofmann, Schriftbeweis S. 364, fasst ידעי טוב ורע als Adj. zu אלהים; denn „in der unter dem Einen Gotte zusammenbefassten Geisterwelt ist Erfahrung von Gut und Bös, indem dieser Gegensatz sie scheidet in gute und böse Geister.“ Die adject. Fassung des ידעי ist möglich wie 3, 22. zeigt (s. S. 142 f. unseres Comm.). Jedoch sind dann

in כאלהים nicht gute und böse Geister mit Gott zusammengefasst, was auch nicht Hofmann's Meinung ist, sondern nur die guten.

[28] (S. 129). Die strafgerichtliche Wandelung der Gestalt der Schlange erkennt Hofmann, wie Weissag. u. Erfüllung 1, 75, so auch Schriftbeweis 1, 436—438 nicht an, überhaupt kein Strafgericht über die Schlange welches zur geheimen Rückseite das Strafgericht über den Satan hat, sondern nur die Bildlichkeit einer an die Schlange gerichteten Rede, welche in eine Weissagung wider Satan zu übersetzen ist. Aber die Behauptung dass die Aussage: „du wirst auf deinem Bauche gehen und Erde fressen dein Lebtag“ nur die Bewegung des Kriechens bezeichne, welche von der Schöpfung her so wenig unwerth sei als eine andere, widerlegt sich dadurch, dass „Staub essen“ im ganzen Orient Bild der tiefsten Beschämung und Erniedrigung ist.

[29] (S. 136). Das über die Drohung „am Tage deines Essens von ihm wirst du sterben“ Gesagte gilt auch gegen Hofmann, Schriftbeweis S. 433. Diese Drohung ergeht ja an den Menschen ehe er Geschlechtswesen wird; unterdess wird er es mit der Schöpfung des Weibes; wenn also die Drohung sich so erfüllt, dass der Mensch dem Tode verfällt, das Geschlecht dagegen fortbesteht, so ist das allerdings eine Veranstaltung der Gnade, aber nicht wider den Sinn der göttlichen Drohung.

[30] (S. 146). Dass כְּרוּב von כָּרַב greifen (s. die wurzelverwandten hebr. Verben bei Fürst in dessen Wörterbüchern), sanskr. *gribh*, pers. *giriften*, goth. *gripan* herkommt, ist das Wahrscheinlichere. Ueberblickt man die Sagen vom Greif (s. Grässe's Beiträge zur Literatur und Sage des Mittelalters), so liegt es sehr nahe, den Greif, welcher Schätze hütet, Menschen mit seinen Klauen fasst und über das Meer trägt, für eine Entstellung des Cherubs zu halten. Die Cherube sind die den göttlichen Thron anfassenden und tragenden Wesen. Bei Ezechiel ist über ihnen die krystallhelle Rakia, darüber der sapphirne Thron und darauf der Thronende; die Rakia ruht also auf dem Haupte der Cherube und ihren je zwei nach oben gerichteten Flügeln. S. übrigens die Erörterung der schriftgemässen Ansicht über die Cherube in Hofmann's Schriftbeweis 1, 179—181. 317—327.

[31] (S. 147 f.). Hofmann, Schriftbeweis 1, 440 (vgl. Weiss. u. Erfüll. 1, 77), hat darin Recht, dass את־ה' nicht geradezu „mit Hülfe Jehova's“ bedeuten kann, nicht aber darin, dass את niemals die hülfreiche Gemeinschaft, sondern immer nur die des Beisammenseins bedeute. Bezeichnet es in Stellen wie: Jehova war את־יוסף 39, 2. 21. vgl. 21, 20. Num. 14, 9. etwas anderes als die hülfreiche Gemeinschaft? Also את־ה' in Gemeinschaft (nämlich helfender oder segnender) Jehova's oder, wie ich Biblisch-proph. Theol. S. 291 übersetze: unter Jehova's Mitwirken.

[32] (S. 172). Vgl. zur Vorgeschichte der Fluth die Erörterungen Hofmann's, Schriftbeweis 1, 371—377. 444—448 (welchen ich, ausgenommen

die weissagende Fassung von 6, 4., gänzlich beipflichte) und über Auffassung der בני האלהים bei den ältesten Uebersetzern Frankel, Ueber den Einfluss der paläst. Exegese auf die alexandr. Hermeneutik S. 46 f. 25.

[33] (S. 181). Ewald (Abh. über Sanchuniathon S. 24) sagt, dass *Δημαροῦς* als בעל תמר von einer Art hoher Säule oder Obelisk so benannt sei — eine Vermuthung, die noch unwahrscheinlicher ist als die von Movers, dass es די מהריון (*qui ex graviditate*) bedeute, weil er der Sohn eines dem Uranus entrissenen, aber bereits von ihm schwangern Kebsweibes war. Da Demarûs, nachdem er dem Pontos entronnen, einer der drei Götter ist deren Herrschaft auf das Zeitalter des Kronos (das goldene) folgt, so bleibt eine Beziehung jenes Kampfes zwischen Pontos und Demarûs auf die Fluthsage mir immer noch wahrscheinlich. Und da der ältere Name des Uranos, des Gemahls seiner Schwester *Γαῖα* (אדמה), nach *Sanchun. ed. Orelli* p. 24 *Ἐπίγειος* (אדם) oder *Αὐτόχθων* (קדמון) war und Demarûs der letzte der Uraniden ist, welchen das von Kronos dem Dagon (*Ζεὺς Ἀρότριος,* also von דָּגָן, nicht von דָּג) gegebene schwangere Kebsweib des Uranos gebiert, so bedeutet *Δημαροῦς* (der Name, den dieses letztgeborene Kind des Uranos von seiner Mutter empfängt) s. v. a. אדם אחרון, und es stimmt auch dies zu der Beziehung auf die Fluthsage, dass Demarûs derjenige der Uraniden ist, welcher aus dem Zeitalter des Kronos als Herrscher in die neue Zeit übergeht, also, wie Noah, die verbindende Klammer zweier Weltzeiten. Röth (Geschichte der Philosophie 1, 257. *not.* 309) erklärt דִּי מָרוֹם Herr der Himmelshöhe — ein gleichfalls passender Name des Uraniden, aber דִּי ist nicht phönizisch und überhaupt sprachlich unrichtig.

[34] (S. 182 ob.). Dieselbe Ineinanderwirrung der Fluth- und Schöpfungssage, wie bei den Persern, zeigt sich auch in der scandinavischen und germanischen Mythologie (vgl. z. B. Wackernagel, Die Anthropogonie der Germanen in Haupt's Zeitschrift Bd. VI, S. 15 ff.); der biblische Bericht hat in seiner genauen, strengen, nüchternen Unterscheidung nicht seines Gleichen. Die Inder haben zwar eine ausgeprägte Fluthsage aus dem Stammhause mitgenommen, aber localisirt. Die Ansicht, dass sie von den Semiten entlehnt sei (Burnouf, Lassen, Roth) ist neuerdings von F. Nève wiederaufgenommen; wir freuen uns, dass A. Weber gegen Nève an der Ansicht festhält, dass die Arier die Fluthsage nach Indien mitbrachten und die Erinnerung an ihre Einwanderung über die nördlichen Berge damit verschmolzen, Zeitschrift d. Deutsch-morgenl. Ges. V, 525—527.

[35] (S. 183). Eine ausdrückliche Erwähnung der Fluth als einer ägyptischen Erinnerung findet sich nur in einer Stelle Manetho's bei Syncellus p. 40. *ed. Goar,* welche von einer Uebertragung der heiligen Bücher Thot's in die gemeine Sprache *μετὰ τὸν κατακλυσμὸν* redet.

[36] (S. 187). Die Ellen nach welchen die Arche gemessen wird sind gemeine Ellen von 6 Palmen (Handbreiten), wie die gemeinen ägyptischen

(altägypt. *mahe*), nach welchen die meisten ägyptischen Bauwerke gemessen sind.

[37] (S. 188). Ueber unser deutsches „Sündfluth" hat mir Prof. Rudolf von Raumer folgende Mittheilungen gemacht: 1) Die Form *sündfluth* ist neuen Ursprungs; Luther schreibt noch in seiner letzten Bibelausgabe 1 Mos. 6, 17. 7, 10. Sindflut; *peccatum* dagegen heisst dort Sünde. 2) Im Ahd. ist die gebräuchlichere und ursprünglichere Form *sinfluot*, doch findet sich daneben auch schon *sintfluot*. 3) Das Wort *sin* findet sich im Ahd. nicht einzeln, sondern nur als erster Theil von Compositis, z. B. *sinwerbal* (rund), *singruna* (*pervinca*, *vinca*, unser immergrünes „Sinngrün"). Als Grundbedeutung des Wortes *sin* ergiebt sich aus den verschiedenen Zusammensetzungen: immer, überall, vollständig. Im Angelsächs., das sehr viele Composita mit *sin* besitzt, herrscht der erste Begriff (*semper*) vor. Doch bemerke ich beiläufig, dass mir gerade das Wort *sinfluot*, oder wie es angelsächs. heissen würde: *sinflôd*, im Angelsächs. nicht bekannt ist. Caedmon giebt das Mosaische *diluvium* durch das einfache *flôd* (Caedm. ed. Thorpe 78, 20; 83, 28; 84, 16) oder auch durch *saeflôd* (Seefluth) Caedm. 86, 28; *heahflôd* (eigentl. Hochfluth) Caedm. 87, 1 (Thorpe giebt es dort durch *the deep flood* wieder); *villflôd* Caedm. 85, 10 heisst wohl eine von selbst kommende Fluth, Thorpe nimmt es für Quellfluth. 4) Die Bedeutung des ahd. *sinfluot* oder *sintfluot* wäre demnach eine grosse, allgemeine, andauernde Fluth. Dazu stimmt auch der Ausdruck *ummaz fluat* (*immensum diluvium*), mit welchem ahd. Glossen des 8ten Jahrh. aus Kloster Reichenau die Sündfluth bezeichnen.

[38] (S. 189). Allgemein war nach Cuvier das Diluvium d. i. die auf die Ablagerung der tertiären Gebilde gefolgte letzte Katastrophe in der Bildungsgeschichte der Erdoberfläche vor Schöpfung des Menschen, nicht aber die noachische Fluth, s. Cuvier, Die Erd-Umwälzungen, deutsch von Giebel (1851) S. 154 vgl. mit 134.

[39] (Ebend.) „Eine genaue Untersuchung der Westhälfte des mittleren und südlichen Asiens würde für die Paläontologie gewiss höchst interessante Resultate ergeben, und ich zweifle nicht, dass man dort ächte antidiluvianische Ueberreste von Menschen und von den gegenwärtig lebenden Thierarten im Schwemmlande entdecken würde." Andr. Wagner, Andeutungen zur Charakteristik des organ. Lebens nach seinem Auftreten in den versch. Erdperioden, München 1845, S. 23.

[40] (S. 195). In Aegypten, wo man in der ältesten Zeit nur das Mondenjahr von 360 Tagen kannte, stellte man nach Biot (*Journal des Savans*, August 1843) seit 1780 v. Chr. (gegen Ende der Hyksos-Periode) die Uebereinstimmung des beweglichen Jahres mit dem wirklichen Sonnenjahre durch fünf Schalttage (Epagomenen) her.

[41] (S. 198). Dem griechisch-römischen Heidenthum ist der Gedanke, dass die Opferstätte erhöht wird um den Göttern näher zu sein, fremd,

obwohl *ara* vielleicht auf *αἴρειν*, *βωμός* auf *βαίνειν* (wie בָּמָה auf בּוֹא), *altare* auf *altus* zurückgeht (K. F. Hermann, Gottesdienstliche Alterthümer d. Griech. §. 17. Anm. 4). Der Altar ist nur der Heerd für das Opfer und was zu den Göttern sich emporhebt, ist nicht dieser, sondern der von da im Rauche aufsteigende Opferduft.

⁴² (S. 199). S. über Ps. 29, 10. Hofmann, Schriftbeweis 1, 181 f.

⁴³ (S. 204 f.). Ueber den Regenbogen als die Brücke welche Himmel und Erde verbindet (*bifraust*) und mit welcher zugleich die Welt in Feuer untergehen wird s. Wiborg, Mythologie des Nordens (1847) S. 149 ff.

⁴⁴ (S. 209). S. über den Segen Jafets Hofmann, Schriftbeweis 1, 161.

⁴⁵ (S. 214). *Phaleg* und *Canaan* von Sam. Bochart sind eigentlich zwei verschiedene Werke, ersteres 4 Bücher *de divisione gentium*, letzteres 2 Bücher *de coloniis et sermone Phoenicum*, aber beide gleichzeitig (1646) erschienen und unter dem Titel *Geographia Sacra* zusammengefasst. Die mir vorliegende Ausgabe ist die von Villemandy in *Bocharti Opp. omnia, ed. IV. Lugdun. Batav.* 1707—1712. *fol.*

⁴⁶ (S. 218 ob.). Für die übliche Deutung des *du.* מִצְרַיִם von Ober- und Nieder-Aegypten s. Wilh. v. Humboldt, Ges. Werke VI, S. 580 und vgl. Lepsius, Ueber den ersten ägypt. Götterkreis (1851. 4.) S. 16: „Es hatte sich von den frühesten Zeiten an ein wesentlicher Unterschied zwischen Unter- und Oberägypten, diesen beiden schon durch die Natur des Landes und die klimatischen Verhältnisse sehr verschiedenen Landestheilen, ausgebildet, welcher die Aegypter selbst veranlasste, von ihrem Lande meistens als von einem Doppelreiche zu sprechen. Auch die über das ganze Land herrschenden Pharaonen nannten sich nicht „König von Chemi", sondern „König des obern und untern Landes" oder „Herr der beiden Länder."

⁴⁷ (Ebend.). Es wird häufig auf den Denkmälern das Volk der „neun Bogen" genannt, ideographisch durch 9 Bogen ausgedrückt. Hieroglyphisch heisst eine Bogenart *pet.* Der Name *Canana* findet sich in Karnak auf einer daselbst dargestellten, von den Aegyptern unter Sethos I. (c. 1440) bestürmten Festung: „Festung von *P. Canana.*" Die Festung ist wahrscheinlich eine palästinische und *P* scheint als männlicher Artikel zu fassen (Mittheilung des Prof. Lepsius).

⁴⁸ (Ebend.). Die Einwanderung der Kanaaniter vom erythräischen Meere her bezeugt Herodot VII, 89 vgl. I, 1. Sie wird anerkannt von H. Leo, Universalgesch. 1, 111 und Röth, Gesch. I, 87 f. Ritter, Erdkunde Th. XIV, S. 91 ff., dagegen will, durch Movers' Gegenbeweisführung bestochen, sie nicht anerkennen und doch kann er sich dem Zugeständniss nicht entziehen, dass die Refaim, Emim u. s. w. „nicht zu den Kanaanitern selbst, sondern zu den ihnen noch vorhergegangenen Ursassen zu zählen sein mögen."

[49] (S. 219). Leo, Universalgesch. 1, 204, combinirt den Namen נפתחים mit der Notiz Plutarch's *de Iside*, dass der nördlichste Theil, der Küstenrand Aegyptens, nach dem Namen der Göttin Nephthys (*Netpe*) genannt worden sei; gegen Knobel's Deutung spricht, dass Phtha der Gott von Memphis (obwohl auf Inschriften König des Südens und Nordens genannt) mit Mittelägypten nichts Besonderes zu schaffen hat.

[50] (S. 220). In einem andern Sinne, als Hitzig, hat neuerdings Röth Πελασγοί und פלשתים (= פְּלָשִׁים Auswanderer) für einen und denselben Volksnamen erklärt; er hält Philistäer und Karer für Phönizier (Kanaaniter) und ihre Sprache für semitisch. Dass die Philistäer dem karischen Stamme angehören, welcher die vorhellenische Bevölkerung Kreta's bildete, kann als ausgemacht gelten; gewiss ist auch dass die Pelasger und Karer eine von der griechischen grundverschiedene Sprache redeten (Grote, Gesch. Griechenlands, deutsche Ausg., Bd. 1, S. 597—602). Es fragt sich nur ob es eine semitische oder eine den Griechen barbarisch klingende indogermanische Sprache war. Hitzig und Knobel haben nachzuweisen gesucht dass das Karische eine indogermanische Sprache war, und in der That lässt sich in dem kleinen uns erhaltenen Wörtervorrath nichts Semitisches entdecken (z. B. ἄλα Pferd, κῶς Schaf, γέλαν König, βάνδα Sieg). Röth dagegen behauptet die wesentliche Gleichheit der karischen und pelasgischen Sprache mit der phönizischen und beruft sich darauf, dass nach Athenäus IV, 76 Karien auch Φοινίκη genannt wurde und dass nach Choerilus bei Jos. *c. Apion.* I, 22. die Solymer im persischen Heere (die er mit den Solymern Lyciens Herod. I, 173 identificirt) γλῶσσαν Φοίνισσαν sprachen. Aber die Solymer Lyciens, wenn Choerilus diese meint, werden nirgends Karer genannt und Καρία und Φοινίκη konnte wegen der an den Wohnsitzen der Karer häufigen phönizischen Kolonien verwechselt werden. Wir entscheiden uns deshalb für die Zugehörigkeit der karischen und also auch der ursprünglichen Sprache der Philistäer zum indogermanischen Sprachstamme und glauben, dass die Philistäer sich ebenso die Sprache Kanaans erst angeeignet haben, wie die hamitischen vom erythräischen Meere her eingewanderten Kanaaniter selber.

[51] (Ebend.). Wie in der Völkertafel, so kommt auch bei Homer in Ilias und Odyssee allein S i d o n vor (die daher kommenden bunten Roben und goldnen Schmucksachen), noch nicht Tyrus, obwohl Probus (zu Virgils Georg. 2, 115) bemerkt: *Tyrum Sarram* (צר) *appellatam esse Homerus docet, quem etiam Ennius sequitur cum dicit Poenos Sarra oriundos.* Wenn daher Georg Grote (Geschichte Griechenlands II, 1, 209) sagt: „Ob Sidon oder Tyrus die älteste der phönizischen Städte war, scheint nicht bestimmt werden zu können", so ist dem nicht so; die Völkertafel entscheidet, auch abgesehen von Homer, für Sidon.

[52] (Ebend.). Ob *Cheta*, jedenfalls der Name eines asiatischen Volkes, welcher sich wie mir Prof. Lepsius mittheilt sehr häufig auf den Denk-

mälern, namentlich von Ramses II. Miamun (Sesostris), findet, die Kanaaniter im weiteren Sinne bezeichnet, ist noch nicht ausgemacht; man hat an die Scythen gedacht, auch bei dem *Sheta* der assyrischen Inschriften, aber in beiden Fällen finde ich Bunsen's (bei Vaux p. 469) Vergleichung mit חֵת wahrscheinlicher.

[53] (S. 222). In מִן־הָאָרֶץ הַהִוא יָצָא אַשּׁוּר fassen Quatremère (*Journal des Savans* 1849, *Sept.* p. 560), Vaux (*Nineveh and Persepolis ed.* 3, 1851, p. 8 s.) und Wilh. Hupfeld (*Exercit. Herod. Spec. III.* 1851, p. 8) אַשּׁוּר als Nomin. des Subjects: als die Kuschiten unter Nimrod in Babylonien einfielen, wanderte ein Theil der dortigen aramäischen Semiten aus und legte den Grund zum assyrischen Reiche. Dabei ist im Hinblick auf das אסר der chaldäischen und assyrischen Königsnamen und das semitische Idiom der Inschriften anzunehmen, dass in Babylonien die semitische Sprache der Ureinwohner und in Assyrien die arische Sprache derselben neben der Sprache der neuen Bevölkerung fortbestand. Die Entscheidung über die Richtigkeit dieser oder unserer Erklärung ist noch zu erwarten. Immer mehr Beifall findet die Beziehung des הִיא הָעִיר הַגְּדֹלָה auf den ummauerten Raum der vorhergenannten Städte zusammen. Auch Grote (Gesch. Griechenlands II, 1, 238—240) entscheidet sich dafür nach dem Vorgange Layard's.

[54] (S. 223). Champollion liest *Ninia*, Lepsius *Nenii*, ohne Champollion's Erklärung *le pays de Ninive* für sicher zu halten.

[55] (S. 224). Die Verwandtschaft der (kleinasiatischen) Lydier mit den Assyriern bestätigt sich aus den Namen der Ahnen ihrer Könige bei Herodot I, 7. Dass die Verwandtschaft der lydischen Sprache mit den indisch-europäischen kein Beweisgrund gegen den semitischen Ursprung des Volkes ist, zeigt Wilh. Hupfeld in *Exercitat. Herodot. Spec. III.* p. 9—12. Ist aber לוּד in V. 22. der Völkertafel der eponyme Stammvater der kleinasiatischen Lydier und sind die Etrusker, wie nach George Dennis' Auseinandersetzung (Die Städte und Begräbnissplätze Etruriens Abtheil. 1, S. VIII—XX) überwiegend wahrscheinlich ist, lydischer Abstammung, so scheint תִּירָשׁ V. 4. nicht wie Knobel annimmt die Etrusker in sich schliessen zu können. Aber die Selbstbenennung der Etrusker *Rasena* und ihre mit vorgesetztem *T* (*Th*) gebildeten Namen *Τυρσηνοί, Τυῤῥηνοί, Tusci, Thusci*, *Etrusci* treffen allerdings auffällig mit תִּירָשׁ zusammen, und es liesse sich annehmen, dass wenn תִּירָשׁ von Javan abgeleitet wird, dem pelasgischen Element in der etruskischen Nationalität der Vorrang zuerkannt ist. Auch O. Müller erkennt ein aus Lydien gekommenes Element in derselben an, aber nicht ein einheimisch-lydisches, sondern tyrrhenisch-pelasgisches. Gegen seine Combination aber von *Rasena* und Rhätien sind die bedeutendsten klassischen Alterthumsforscher der Gegenwart (unter ihnen Gerlach und, wenn ich nicht irre, auch Rubino).

[56] (S. 225 f.). Auch Ritter, Erdkunde Th. XIV, S. 348—431, entscheidet sich in Betreff Ofirs für die Ansicht Lassen's (das Gestade von *Abhîra* zwischen dem Indusdelta und dem Golfe von Cambay, nordwärts des 20° nördl. Br.), jedoch mit dem aufrichtigen Bekenntniss, dass menschliches Wissen Stückwerk sei. Da nach Ritter's bestimmter Versicherung die geographische Angabe Gen. 10, 30. in das Land Mahra, das seit urältester Zeit berühmte Weihrauchland, weist und הר הקדם das heutige hohe Weihrauchgebirge, *Faguer* in der Ehkili-Sprache, ist (Erdk. XIV, 372 und Umständliches über das Weihrauchgebirge XII, 251—267), so hätte er sich deutlicher darüber erklären sollen wie ein indisches Ofir mit dem joktanidischen Gen. 10, 30. zu vereinigen sei.

[57] (S. 233). Der vollständige Titel des citirten Werkes, zu dessen Principien ich mich immer noch bekenne, ist שפת ישורון *Isagoge in Grammaticam et Lexicographiam Linguae Hebraicae. Contra G. Gesenium et H. Ewaldum. Grimmae, Gebhardt* 1838. 8. (*l. I. de studiorum hebraicorum ortu ac progressibus; l. II. de traditione linguaeque hebraicae comparatione interiori ac dialectica; l. III. de linguarum indogermanicarum, inprimis sanscritae comparatione*). Die unter anderem hier begründete Beobachtung, dass das Semitische aus zweibuchstäbigen und grossentheils zugleich sanskritischen Verbalwurzeln wie durch Epenthese und Paragoge so besonders durch präpositionale Präfixe dreibuchstäbige Verbalstämme bildet, wird sich noch siegreich bewähren, vielleicht an den assyrischen Denkmälern, deren semitisches Idiom, wenn man auf Rawlinson's bisherige Entzifferungsversuche etwas geben kann, zu den zusammengesetzten Verbalstämmen die einfachen Wurzeln liefern wird. Meier in seinem Wurzelwörterbuch hat mir und Fürst Misskenntniss des Wesens des Semitischen vorgeworfen. Aber diese Verbalbildung mittelst Composition, welche im indogermanischen Sprachbewusstsein fortwuchert, ist ja nach unserer Ansicht ein ursprachliches und ohne bewussten Nachtrieb gebliebenes Erbgut des Semitischen. Uebrigens habe ich gezeigt, dass sich in der palästinischen Sprachanschauung bis in das Mittelalter ein Gefühl jener Verbalstammbildung und sogar eine von diesem Gefühl bestimmte Handhabung des hebräischen Sprachschatzes (durch die פייטנים d. i. liturgischen Dichter Italiens und der bildungsverwandten Länder) erhalten hat.

[58] (S. 240). „Dem jetzigen Urfa." Diese Worte sind zu streichen, sie beruhen auf einem Irrthume, den ich von Ritter, Erdkunde X, S. 243, überkommen habe, auf dem Irrthume nämlich dass אור כשדים das *Ur nomine Persicum castellum* bei Ammian und zugleich auch Urfa sein könne. Da Urfa أورفا der heutige Name des alten Edessa ist, verderbt aus dem syr. *Urhoi* (arab. *er-Ruhâ*), so kann es, wie ein Blick auf die Karte zeigt, nicht mit dem Ur Ammian's zwischen Hatra und Nisibis dasselbe sein. Also ist אור כשדים eins von beiden: entweder das Ur Ammian's oder das heutige Urfa (Edessa). Die letztere Ansicht ist die der syrischen Kirche,

welche sich dessen schmeichelte, dass Edessa das Vaterland des Patriarchen sei. Noch neuerdings haben Kiepert, Weissenborn (Ninive und sein Gebiet S. 7) u. A. *Orhoi* und *Ur* combinirt. Aber diese Combination ist unstatthaft, da *Orhoi* entweder aus *'Οσροηνή* (Name der Landschaft, deren Hauptstadt Edessa war) oder aus *Καλλιῤῥόη* entstanden ist; Edessa hiess auch *'Αντιόχεια ἡ ἐπὶ Καλλιῤῥόη* (*a fonte nominata* Plin. V, 24). Sie ist ebenso unstatthaft, als die Combination von אֶרֶךְ Gen. 10, 10. und *Orhoi* (jerus. Targ., Hieron., Efrem) oder von אור כשדים und *'Ορχόη* (Vaux in *Nineveh and Persepolis*); denn ארך und *'Ορχόη* gehören zusammen, aber אור hat weder mit *Orhoi* noch dem babylonischen *'Ορχόη* etwas zu schaffen. Dagegen spricht dafür, dass אור כשדים = dem Ur Ammian's ist, die Lage dieses Ur unweit Arrapachitis, nahe den an Gordyene und Armenien grenzenden Bergen. Das Wahrscheinlichste bleibt immer, dass das Ur Ammian's uns die Gegend bezeichnet, von wo die Familie Terachs über Haran (*Carrae* unterhalb Edessa) die Reise nach Kanaan antrat.

59 (S. 251). S. über den מלאך יהוה die überzeugende Erörterung Hofmann's, Schriftbeweis 1, 154—161. Was ich in meiner Biblisch-proph. Theol. S. 173. 289 f. über diesen Gegenstand gesagt, ist danach zu berichtigen. Das Richtige in dieser Sache hat schon Ge. Calixt erkannt und gegen Jac. Weller vertheidigt.

60 (S. 251 f.). Hofmann (Schriftbeweis 1, 332 f.) erkennt den Unterschied zwischen אֲדֹנָי Abrahams und אֲדֹנִי Loths 18, 3. u. 19, 2. nicht an.

61 (S. 255 f.). Wenn Hofmann, Schriftbeweis 1, 331, auf Kurtz's Einwendung erwiedert, dass die Bezeichnung der Gotteserscheinung welche der Hagar wurde durch מלאך ה' deshalb sich besser geeignet habe, „weil es wie ein begegnender Mensch ist was ihr erscheint", so ist dabei verkannt, dass Jehova-Engel-Erscheinung und Jehova-Erscheinung (wie 12, 7.) unterschiedliche Offenbarungsweisen sind.

62 (S. 262). Der ägyptische Königsname lautet nicht *Φ-ΟΥΡΟ*, wie z. B. Tuch (Gen. S. 500 f) angiebt, sondern *Π-ΟΥΡΟ*, s. Schwartze, Koptische Grammatik (1850) S. 240.

63 (S. 272). Beachtenswerth sind die Gründe, durch welche Reinke (Beiträge zur Erklärung des A. T., 1851, S. 111 ff.) zu beweisen sucht, dass in der Genealogie Ex. 6, 16 ff. einige Glieder zwischen Levi und Mose ausgefallen sein müssen. Auch er nimmt die 430 (400) Jahre des ägyptischen Aufenthalts gegen die Verkürzung dieses Zeitraums um die Hälfte durch LXX. und Samarit. in Schutz, ohne jedoch darüber sich auszusprechen, wie Ex. 6, 16 ff. Levi, Kehath, Amram, Mose die vier Generationen Gen. 15, 16. repräsentiren und doch mehrere Glieder ausgefallen sein können. Die Analogie der Genealogie Matth. c. 1 zeigt, dass das Eine das Andere nicht ausschliesst.

64 (Ebend.). Fluss Aegyptens d. i. der Nil; denn es heisst נהר מצרים, nicht נחל מצרים (Rhinocorura, jetzt el-Arîsch), ein Wadi mit sehr

breitem Bette (s. Ritter, Erdk. XIV, 854), der öfter als die Südwestgrenze des Verheissungslandes genannt wird. Da freilich שִׁיחוֹר Jos. 13, 3. 1 Chr. 13, 5. wahrscheinlich den „Bach Aegyptens" (נחל מצרים) bezeichnet (s. Keil zu Jos. a. a. O.), so ist es nicht unmöglich, dass נהר מצרים gleichfalls nur ein anderer Name jenes Grenzstroms ist, zumal da Gen. 15 das Land der Knechtschaft und das Land der Verheissung scharf unterschieden werden und es ebenso misslich ist, die Grenzbestimmung mit Hengstenberg und Keil als eine oratorische Hyperbel anzusehen als mit Baumgarten und Kurtz für eine unerfüllte Weissagung zu halten, da dass das Land Israels sich bis nach Aegypten hinein erstrecken soll sonst nirgends verheissen ist.

[65] (S. 288). S. Hofmann, Schriftbeweis 1, 87: „Jehova ist in seinen Engeln, in den zweien bei Lot, wie in den dreien bei Abraham, auf Erden gegenwärtig, jenes Gericht auszuführen. Und damit man den Gott, welcher das Gericht auf die Erde niederrief, als einen und denselben wisse mit dem, welcher es vom Himmel niedersandte, heisst es nicht blos: Jehova liess regnen vom Himmel, sondern: von Jehova vom Himmel."

[66] (S. 289). Ritter ist der Ansicht, dass der Jordan ursprünglich in den ailanitischen Golf mündete, dass aber schon in unvordenklicher Zeit eine Hebung des Bodens seinen ursprünglichen Lauf hemmte und in einen Süsswassersee verwandelte, der das Siddimthal befruchtete und dass erst später die Gen. c. 19 berichtete Katastrophe, die im Wesentlichen vulcanischer Natur war, den Einsturz des bewohnten Thals, die Versalzung der Gewässer und die Verödung der Umgebung herbeiführte. Der Spiegel des todten Sees liegt über 1000 Fuss unter dem des Oceans, der See selbst hat stellenweise eine Tiefe von 1000 bis gegen 2000 Fuss Par. — eine Tiefe der Depression, die auf dem ganzen übrigen Erdball nicht ihres Gleichen hat, s. Erdkunde Th. XV, S. 557 ff.

[67] (S. 291). Das palästinische Mass- und Gewichtsystem stammt aus Babylonien, der hebräische Seckel hat das Gewicht des babylonisch-äginäischen Didrachmon, dessen Silbergewicht 274 Par. Gran beträgt, s. Böckh, Metrologische Untersuchuugen (1838) S. 40. 56 f.

[68] (S. 295). Dafür dass רֹבֵה קַשָּׁת (Schütz und zwar Bogenschütz) zusammenzunehmen ist (wie 1 Kön. 5, 29. נֹשֵׂא סַבָּל Lastträger) vgl. Friedr. Böttcher, Exeget.-krit. Aehrenlese S. 7.

[69] (S. 296). Der hohe Werth und das hohe Alter der beiden Brunnen erhellt aus Robinson's Beschreibung: „Der grösste hat 12½ Fuss im Durchmesser und bis zur Oberfläche des Wassers eine Tiefe von 44½ Fuss; unten war er 16 Fuss in den Felsen eingehauen. Der andere Brunnen liegt 300 Schritt W.-S.-W., hat 5 Fuss im Durchmesser und ist 42 Fuss tief. Beide sind mit steinernen Wassertrögen umgeben. Die Einfassungssteine waren tief eingeschnitten von den Stricken woran das Wasser mit der Hand heraufgezogen wurde." Wenn der Name dieser Brunnen *Bir*

es-Sebâ von den Arabern in der Bedeut. „Löwenbrunnen" gefasst wird, so ist das nur die arabische Fassung des unverständlichen hebräischen Namens (wonach Ritter, Erdk. XIV, 106, zu berichtigen).

70 (S. 304). Die Genesis rechnet also die Chaldäer zu den Semiten — eine Aussage, die immer noch unerschüttert feststeht, so sehr auch daran gerüttelt worden ist. Es liegt allerdings nahe die Chaldäer und die Bewohner des mesopotamisch-babylonischen Flachlandes einander als verschiedensprachige Völker entgegenzusetzen, aber es ist bis jetzt weder die linguistische noch die historische Berechtigung dazu nachgewiesen.

71 (S. 310). S. mein Kirchliches Chronikon des peträischen Arabiens in Rudelbach-Guericke's Zeitschrift 1840, 4 und 1841, 1.

72 (S. 311). S. Genealogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien. In zwei Abtheil. Mit histor. u. geogr. Bemerkungen in einem alphabet. Register. Aus den Quellen zusammengestellt von Dr. Ferd. Wüstenfeld. Gött. 1852 (1. Abtheil.: die Ismâ'ilitischen Stämme; 2. Abtheil.: die Jemenischen Stämme).

73 (S. 332 f.). תרפים, Ernährer oder Versorger (von תרף = טרף Spr. 30, 8.), heissen die Schutzgötter des Hauses. Hofmann, wie schon Spencer, combinirt תרפים mit שׂרפים (Schriftbeweis 1, 328). Derselbe macht (ebend. S. 74) den Wechsel von אלהי mit פחד 31, 42. 43. für die Herleitung von אָלַה scheuen, staunen, geltend.

74 (S. 336). „So wenig die Sodomiter verzückt waren — sagt Hofmann, Schriftbeweis 1, 334 — als sie die zu Lot gekommenen Engel sahen, ebensowenig war es eine Verzückung, in welcher Jakob mit dem Engel rang, und so wenig es ein innerlicher Vorgang in Abraham und Lot war, durch den die Speisen verschwanden, welche sie den Engeln vorgesetzt hatten, ebensowenig war es eine Wirkung blos innerlichen Erlebnisses Jakobs, infolge deren er von da an hinkte."

75 (S. 337). Dass גיד הנשה den *nervus ischiadicus* bezeichnet, ist so sicher als möglich festgestellt, s. Gesenius, *Thes.* p. 921, Winer, Realw. u. Spannader. Eine unheilbare Erlahmung kann durch gewaltsame Zerrung, Dehnung oder Quetschung des *nervus ischiadicus* beim Ringen bewirkt worden sein, da dieser Nerv an Theilen vorüberläuft, die bei jeder schwächeren oder stärkeren Bewegung des Oberschenkels vorzugsweise in Betracht kommen, wie sämmtliche Muskeln welche das Gesäss bilden.

76 (S, 351). Der Siegelring (חותם), welchen Juda nebst Schnur und Stab der Thamar zum Pfande giebt, ist die einzige mögliche Spur des Schriftgebrauchs in der Genesis, in welcher überhaupt das Verb. כתב nicht vorkommt, wogegen wir in Ex. bis Deut. Kenntniss und mannigfaltigsten Gebrauch der Schrift vorfinden. Da aber die Schreibkunde in Aegypten bis in die Zeit vor dem trojanischen Kriege tief in das patriarchalische Zeitalter hineinreicht und da es noch sehr fraglich ist, ob

Aegypten und nicht vielmehr Babylonien das Stammland der Schreibkunst ist, so ist es sehr zweifelhaft, ob aus dem Schweigen der Genesis Schreibunkunde der Patriarchen und ihrer Zeit geschlossen werden kann, und mindestens vorschnell wenn Ewald und v. Lengerke jenen Siegelring für einen Zierrath der Sage erklären.

[77] (S. 352). Wie in dem Verzeichniss der 70 Seelen Gen. 46, 8—27. die 33 bei Leah vollzumachen sei, kann kaum bezweifelt werden; Jakob selbst ist mitgezählt, was sich nach V. 8. erwarten lässt, aber auf V. 15. gesehen doch sonderbar ist. Das Verzeichniss fixirt nicht gerade den Moment der Uebersiedelung, sondern giebt den Bestand der Familie Jakobs, wie sie sich, nach Aegypten übergesiedelt, vorfand. Dagegen dass auch in Aegypten nach der Uebersiedelung der Väter geborene Enkel mitgezählt seien sträubt sich Baumgarten unnöthig und vergeblich. S. Reinke, Beiträge 100—111.

[78] (S. 356). Ueber die bei orientalischen Schriftstellern cursirende Ueberlieferung, dass die Pharaone der Zeit Abrahams, Josephs und Mose's von dem Stamme der *Amâlika* (עמלק) waren, s. Abulfeda, *hist. anteisl. ed. Fleischer* p. 178 und Causin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes I.* p. 18 s. Ueber eine andere Sage von 200jähriger Herrschaft der Aditen über Aegypten s. Causin, ebendas. p. 13. Ueber eine andere von 500jähriger Herrschaft Midians über Aegypten s. Ritter, Erdkunde Th. XIII, S. 290. Unter den Neuern entscheidet sich Röth für die Philistäer, weil Manetho die Hirtenkönige ἀλλόφυλοι φοίνικες nennt und nach Herodot II, 128 die ägyptische Sage den Hirten Φιλῖτις zum Erbauer der Pyramiden macht. Aber diese beiden Gründe beweisen nichts, denn in der Verbindung ἀλλόφυλοι φοίνικες kann ἀλλόφυλοι nicht (wie in der Sprache der LXX.) die Philistäer bedeuten und Φιλῖτις kann, da Philistäa den Aegyptern am nächsten gelegen war, den Sinn palästinischer Abkunft im Allgemeinen in sich schliessen.

[79] (S. 361). אן Ἡλιόπολις war der Hauptsitz des Cultus des Sonnengottes (*Ra*), welches nach Lepsius, Ueber den ersten ägypt. Götterkreis S. 36 ff., der ursprüngliche Nationalcultus der Aegypter war, „vielleicht schon vorägyptisch, das unveräusserliche Nationalerbe des ägyptischen oder auch, richtig verstanden, des hamitischen Menschenstammes." Ueber אברך s. mein *Jesurun* p. 108.

[80] (S. 362). Es hat seine Richtigkeit, dass der Erzähler ישׂראל statt יעקב an mehreren Stellen mit erkennbarer Absicht oder doch nachzufühlendem Takte gesetzt hat (ausser 48, 2. auch 45, 27 f. 46, 1. 47, 31. 48, 14.), aber an andern Stellen lässt sich ein triftiger Grund, weshalb ישׂראל und nicht יעקב gesagt sei, nicht angeben (35, 21 f. 37, 3. 13. 43, 6. 8. 11. 46, 29 f. 47, 29. 48, 8—11. 50, 2., wo man, wenn irgendwo, eher יעקב erwartete). Vielleicht hat der Wechsel in nichts Anderem seinen Grund als darin, dass der Erzähler das zu volksgeschichtliche Aussehen, welches die Erzählung

bei consequentem Gebrauch des Namens ישראל gehabt hätte, ihr benehmen und ihren persongeschichtlichen Charakter hervortreten lassen wollte. Aber das Problem ist damit noch nicht gelöst. Denn da der Erzähler für Abram und Sarai seit der göttlichen Namensänderung Gen. 17, 5. 15. mit strengster Consequenz die Namen Abraham und Sara eintreten lässt, so muss er sich aus einem bewussten Grunde für berechtigt gehalten haben, ungeachtet der 32, 29. und noch einmal 35, 10. berichteten göttlichen Namensänderung den Namen Jakob beizubehalten und den Namen Israel damit nur wechseln zu lassen. Der hier waltende Berechtigungsgrund ist auch offenbar. „Der Name Abraham bezeichnet im Unterschiede von Abram die neue verheissungsgemässe immergleiche Stellung, durch welche die Bedeutung des Patriarchen eine von da an lediglich auf die Zukunft gerichtete geworden ist. Der Name Israel dagegen bezeichnet, wie der Name Jakob, ein Verhalten, dieser ein Verhalten gemäss dem was des so Genannten natürliches Wesen ist, jener ein Verhalten gemäss dem was der so Genannte durch seine geistliche Führung geworden ist. Der Patriarch der letzteren beiden Namen hört nicht auf das eine zu sein indem er das andere wird, er kann also beide Namen neben einander führen, während der Name Abraham einen schlechthinigen Uebergang in eine neue Stellung bezeichnet und also den Namen Abram gänzlich aufhebt.“ So Hofmann nach mündlicher Mittheilung. Aehnliches findet sich bei Hengstenberg (Beiträge 2, 279), Kurtz (Gesch. 1, 202) und bes. bei Baumgarten (1, 287).

[81] (S. 385). In Betreff der symbol. Bedeutung der Zahl **10** stimmen nach Bähr's Vorgange Bertheau, Baumgarten, Hengstenberg, Kurtz darin überein, dass sie die Zahl der Abrundung, der Vollendung, der Abgeschlossenheit ist (vgl. bes. Bertheau, Gruppen S. X, und Kurtz, Einheit S. LXIX); die Zahl **5** also wird die Bedeutung des relativ Unvollendeten haben, Bähr nennt sie die Zahl der Vorstufe der Vollkommenheit. Die Ansicht Hofmann's über die Bedeutung der Zahl 10 ist etwas anders. Es wird den Lesern lieb sein, sie im Zusammenhange seiner Ansichten über die andern bedeutsamen Zahlen zu vernehmen: „**3** ist die Zahl Gottes, sie bedeutet Gott in der einheitlichen Geschlossenheit seines Wesens. **4** die Zahl der Welt: die Welt in der einheitlichen Geschlossenheit ihres Bestandes. **12** (3 × 4) die Zahl der Welt Gottes, der Gemeinde. **7** die Zahl der göttlichen Möglichkeit: das Göttliche in der Mannigfaltigkeit seiner Entfaltung. **10** die Zahl der menschlichen Möglichkeit: das Menschliche in der Mannigfaltigkeit seiner Entfaltung. **70** (7 × 10) die gottgeordnete Mannigfaltigkeit des Menschlichen. **40** (4 × 10) die weltlich begrenzte Zeit des Menschen. **70** (7 × 10) die göttlich bestimmte Zeit des Menschen. **49** (7 × 7) die Zeit Gottes.“ So mein lieber Freund und College (nach schriftlicher Mittheilung). Die Bedeutung des menschlich Möglichen gewinnt die Zahl **10** durch die menschliche Fingerzahl; von da aus bedeutet sie nicht das Vollendete an sich, sondern das menschlicherweise Vollendete, und in

diesem Sinne prägt die Zehntheilung das Gepräge der Vollendung auf. Die Einwirkung der menschlichen Gliederzahlen auf die Zählungsweise ist zweifellos (s. Pott, Die quinare und vigesimale Zählmethode bei Völkern aller Welttheile, 1847), aber gerade bei der Zahl 10 lag noch ein anderer Grund für die obige Sinngebung im Bewusstsein des Alterthums· *Τέλειος ἀριθμος ὁ δέκα* — sagt Philolaus der Pythagoräer (Brandis 1, 473) — *περιέχει γὰρ πάντα ἀριθμον ἐν ἑαυτῷ.* Dieser Anschauung entspricht die semitische Zählmethode und vielleicht sogar die Herkunft des עשר (vielleicht: Verbindung). Auf diese abschliessende Stellung der Zehn in der Zahlenreihe gründet Kurtz mit Bähr die Bedeutung des Vollendeten (Ueber die symb. Dignität der Zahlen an der Stiftshütte, Studien u. Krit. 1844, 2, S. 352—354). Es ist aber auch noch ein anderer Weg möglich, um zu der Bedeutung des Vollendeten zu gelangen. Ich stimme mit Hofmann darin überein, dass die Zahl 7 das Göttliche in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinung bezeichnet (Jes. 10, 2. Spr. 9, 1. Apok. 4, 5.), aber die Zahl 3 bedeutet Gott nicht blos in der einheitlichen Geschlossenheit seines Wesens, sondern auch in der innergöttlichen Erschliessung desselben. Dreifach erschliesst sich Gott in sich selbst, siebenfach gegen die zu schaffende und geschaffene Welt. Die Zahl **10** (= 3 + 7) bedeutet also die vollendete Offenbarung Gottes vor sich selbst und nach der Welt hin, die siebenfache Ausstrahlung des in sich selbst Dreifaltigen. Es giebt sonach drei Erklärungswege für die gesicherte Bedeutung der Zehnzahl; sie bedeutet, je nachdem man den einen oder den andern einschlägt, entweder das Vollendete schlechtweg oder das menschlich Vollendete oder das göttlich Vollendete in seiner kosmischen Beziehung (verschieden von der **12** = 3 × 4, welches die Zahl des mit Gott zusammengeschlossenen Kosmischen ist, die Zahl der Welt Gottes, wie Hofmann sagt, oder der Gemeinde). Wie man hierüber auch urtheilen möge, die Anordnung der biblischen Bücher im Ganzen und Einzelnen nach bedeutsamen Zahlen ist über allen Zweifel erhaben. Augenfällige Beispiele sind Thora und Psalter für die Fünftheilung, der zweite Theil des Buchs Jesaia, der aus drei Theilen zu je dreimal drei Reden besteht, für die Dreitheilung. Im N. T. ist, wie ich anderwärts zu zeigen gedenke, das Matthäus-Evangelium wie eine neutestamentliche Thora fünftheilig gestaltet, das Johannes-Evangelium dagegen, welches nicht sowohl im A. T. als in der Ewigkeit seinen Standort hat, ist durch und durch von der Dreizahl beherrscht, der Zahl Gottes, und verläuft im Grossen wie im Einzelsten in lauter Triaden. In dem dreigliederigen Satze mit dem es beginnt sind Inhalt wie Form des Ganzen keimartig vorgebildet.

Berichtigungen.

S. 3, Z. 14 lies: *Colebrooke.*
S. 199, Z. 3 lies: *V. 10.*
S. 237, Z. 6 v. u. lies: *von der Fluth bis Abrams Einwanderung.*
S. 354, Z. 20 lies: (Aber werden wir) *c. 38 f.*

Druck von J. Ch. Ackermann in Leipzig.

Knodé

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Delitzsch, Franz,

Die Genesis

Leipzig 1852

Exeg. 248 hc
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410348-2